UNIVERSITÉ DE STRASBOURG — FACULTÉ DES LETTRES

L'Éclosion des Pensées

Essai sur la dialectique de l'association des idées

Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres

présentée

à la Faculté des Lettres de Strasbourg

par

Raphaël LÉVÊQUE

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE FUSTEL DE COULANGES
A STRASBOURG

STRASBOURG
COMMISSION DES PUBLICATIONS
DE LA FACULTÉ DES LETTRES
1938

L'ÉCLOSION DES PENSÉES

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG — FACULTÉ DES LETTRES

L'Éclosion des Pensées

Essai sur la dialectique de l'association des idées

Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres

présentée

à la Faculté des Lettres de Strasbourg

par

Raphaël LÉVÊQUE

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE FUSTEL DE COULANGES
A STRASBOURG

STRASBOURG
COMMISSION DES PUBLICATIONS
DE LA FACULTÉ DES LETTRES
1938

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

A Monsieur Maurice Pradines,

Professeur de philosophie à la Sorbonne.

Hommage de reconnaissance et de respectueuse sympathie.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548006_0071

AVANT-PROPOS.

S'il est vrai, comme le dit Pascal, que « la dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première », le titre de notre travail est fonction de la thèse soutenue, et sa pleine compréhension exige une lecture préalable de tous nos développements.

Nous voudrions toutefois atténuer dès maintenant l'impression d'obscurité que ce titre — disons même : ce double titre — peut laisser dans l'esprit du lecteur. Pourquoi, se demandera-t-on, rapprocher l'une de l'autre, jusqu'à les identifier, deux études aussi disparates que celles de « l'éclosion des pensées » et de « l'association des idées »? La thèse présentée ne reposera-t-elle pas en définitive sur un quiproquo, sur une généralisation abusive de certains termes?

Comme il nous est impossible, dans un Avant-Propos, *de légitimer un rapprochement auquel l'ouvrage tout entier est consacré, notre seule ressource sera d'indiquer l'auteur auquel nous devons l'inspiration première de ce livre et dont la philosophie bien connue permettra d'avance de jeter quelque lumière sur l'orientation de nos recherches. Nous voulons parler d'O. Hamelin. La longue fréquentation de son* Essai sur les éléments principaux de la représentation *a maintes fois ramené notre attention sur les pages trop brèves qu'il consacre à la « représentation subjective ». Nous avons médité quelques-unes de ses formules, par exemple « l'association est l'œuvre du rapport... »; « les espèces d'associations et les espèces de rapports sont identiques » [1]; ou encore : « La loi à laquelle obéissent les images ou plutôt dont elles ne sont qu'un moment et un extrait, est l'association, et dans celle-ci par conséquent nous devons nous attendre à trouver des caractères qui la désignent comme le type et le principe de toutes les lois proprement psychologiques » [2]. C'est cette méditation qui nous a conduit à considérer comme un même objet d'étude et l'éclosion des pensées et l'association des idées.*

Si, en effet, nous parvenons à mettre en lumière l'activité du rapport dans toute suggestion, nous traitons par là même, et d'une façon générale, de « l'éclosion des pensées », puisque l'éclosion d'une pensée n'est au fond qu'un autre nom donné à la suggestion — s'il est vrai qu'une pensée ne surgit jamais ex abrupto *mais tire son existence et son essence de ses liens avec d'autres pensées. Et d'autre part, en étudiant cette activité du rapport comme facteur de suggestion, nous rencontrons forcément l'association, au*

(1) p. 392.
(2) p. 388.

sens étroit du terme; nous dégageons le rôle des catégories dans la pensée réputée automatique; et ce faisant nous avons le droit de parler d'un « Essai sur la dialectique de l'association des idées ».

Ainsi, c'est l'étude du rôle actif du rapport dans la formation de toutes *nos idées qui nous fournit le trait d'union entre nos deux titres.*

* * *

Ce premier avertissement nous conduit à en formuler un second.

On s'étonnera peut-être que, dans le chapitre intitulé La dialectique de l'évocation, *et qui est le chapitre le plus important, nous indiquions plusieurs formes d'associations d'idées auxquelles on n'a point l'habitude de donner ce nom. Telles sont les associations « par relation de cause à effet », « par relation de principe à conséquence », « par relation de moyen à fin ». — Mais sans doute ne s'appesantira-t-on pas sur cette critique : car, on le reconnaîtra aisément, il n'est pas défendu de parler d'associations* logiques, *et le terme d'association permet bien* a priori *semblable généralisation. Ce qui, plutôt, déconcertera, c'est l'effort que nous déployons pour montrer la dialectique immanente à ces formes d'évocation. Quoi? se dira-t-on, est-il vraiment besoin de mettre à nu l'existence d'un rapport au fond de ces associations qu'on appelle justement* logiques?

Nous répondrons que deux raisons nous ont déterminé à insister sur ces formes d'évocation.

D'abord nous avons voulu réagir contre une certaine tendance qui porte les psychologues à placer « trop haut » ces associations. On reconnaît, ce qui est juste, que ces associations renferment un rapport. Mais on s'attache exclusivement à cette implication. Or, ce faisant, on se détourne d'étudier l'activité du rapport au moment de l'évocation, *pour se borner à constater l'existence de la relation. Ce n'est pas qu'on oublie absolument cette activité : mais, comme il s'agit d'idées* par elles-mêmes *ordonnées, d'idées qui méritent de survivre à leur éclosion passagère, en un mot d'idées que la science recueille, on examine surtout en elles les* caractères arrêtés *plutôt que leur avènement à l'existence. Aussi est-on tenté de les ranger tellement à part, dans la pensée* purement *rationnelle, qu'elles semblent perdre tout lien de parenté avec les associations inférieures.*

Nous voulons précisément montrer la part d'automatisme qui intervient dans ces associations. Sur ce point, l'étude de la dialectique du rapport, sans changer dans sa nature, joue un rôle inverse suivant qu'il s'agit des associations logiques ou qu'il s'agit des associations inférieures. Alors que cette étude nous permet, comme nous le verrons, de relever en quelque sorte les associations les plus machinales, cette même étude nous permet, non pas d'abaisser les autres, mais du moins de rapprocher les associations logiques de leurs parentes pauvres, en dégageant l'activité inconsciente *qui, selon des lois* identiques, *explique leur genèse et rend compte aussi de leurs tares.*

La seconde raison annoncée, nous la trouverons dans l'examen des associations par contiguïté. Nous verrons que ces associations ne sont pas vraiment originales; qu'elles exigent l'utilisation simultanée de multiples rapports qui, en d'autres circonstances, peuvent jouer seuls. Or, parmi ces rapports, il faut citer les rapports de principe à conséquence, de moyen à fin, de cause à effet. Il est donc nécessaire que nous consacrions un développement spécial à ces diverses composantes qui interviennent dans les associations les plus banales. C'est pourquoi encore nous sommes amené à insister sur les formes d'évocation qui donnent naissance aux associations dites logiques.

* * *

Enfin il nous reste à formuler un avertissement relatif à la première partie de notre travail, qui constitue un chapitre d'introduction, et qui est intitulée « le mythe des données ».

Le lecteur nous reprochera sans doute d'avoir condensé en quelques pages toute une philosophie; il s'étonnera que nous abordions tant de problèmes et surtout que nous ne fassions qu'esquisser une argumentation. D'autre part, il nous fera grief de lutter contre un mythe que bien d'autres avant nous ont attaqué et — reconnaissons-le — en grande partie détruit. A ces critiques, que répondrons-nous?

Nous dirons d'abord que, si le premier chapitre contient une philosophie, point n'est besoin de l'adopter toute. Il suffit que le lecteur s'inspire de cette idée qu'il y a, dans la vie de l'esprit, beaucoup moins de données qu'on ne croit communément; même s'il ne va pas aussi loin que nous dans son effort pour éliminer les données, cette demi-exclusion rendra déjà évidente l'activité de l'esprit que nous étudions par la suite. Nous-même, d'ailleurs, ne faisons qu'indiquer les directions dans lesquelles il faudrait pousser l'analyse de cette activité, et ne prétendons nullement en marquer les bornes. Ajoutons qu'on ne saurait fermement nous blâmer d'exposer avec franchise nos principales conceptions philosophiques. Chacun sait en effet que toute thèse particulière est plus ou moins fonction de certaines vues d'ensemble, implicites ou non : or, au lieu d'abandonner ces vues à la divination du lecteur, nous les formulons dès l'abord, à propos de tous les problèmes que nous abordons. — Quant à notre argumentation, si elle est très abrégée, c'est justement parce que d'autres ont déjà, dans les différents domaines considérés, entrepris et même mené très loin la lutte contre le mythe des données. Mais ici nous rencontrons la seconde objection.

A cette objection nous répondrons que, si nous attaquons le mythe des données, c'est parce que nous le jugeons encore assez vivace. En effet, si l'on admet volontiers que l'esprit est créateur dans ses acquisitions, on tend souvent à considérer ensuite ces acquisitions comme des « choses acquises ». On pourra, par exemple, ne pas hésiter à dire qu'une perception est œuvrée

par l'intelligence, alors qu'on traitera du souvenir de cette perception comme d'une réalité, fuyante peut-être, et déformable, mais qui se garde *partiellement. En ce qui nous concerne, nous essayons de lutter contre cette tendance naturelle à la « réalisation » des produits de l'esprit; nous nous faisons violence à nous-même pour tâcher de saisir sur le vif cette création incessante de nos pensées. Tentative qui sans doute dépasse nos forces; mais qui nous a autorisé à glaner parmi les œuvres philosophiques des indications* dont nous faisons un faisceau convergent.

Nous reconnaissons donc devoir beaucoup aux philosophes contemporains. Car cette critique des données caractérise bien l'un des courants de la philosophie actuelle. Parmi les maîtres qui nous ont aidé à prendre conscience de l'activité mentale dans les opérations les plus humbles *de l'esprit, nous avons le devoir de citer M. Chartier et M. Pradines. L'un et l'autre, par leur enseignement et par leurs œuvres, nous ont conduit à dégager le rôle éminent que déjà Anaxagore attribuait à l'intelligence. Et si, dans cet essai malhabile, ils sont loin de reconnaître leur pensée, au moins sont-ils « responsables » de l'intérêt que nous portons à la dialectique. — Quant aux ouvrages récents, qui traitent des données que nous analysons, nous devons déclarer qu'ils n'ont pas exercé d'influence directe sur notre thèse, car l'essentiel en était écrit depuis quelques années.*

Nous croyons donc pouvoir légitimement parler du mythe des données, puisque nous tâchons de synthétiser de multiples critiques qui déjà ébranlaient ce mythe sur bien des points, et de pousser aussi loin que possible *la reconnaissance du rôle joué par l'esprit. Nous aboutissons à un idéalisme qui semblera probablement excessif : peut-être est-ce parce que notre analyse ne porte que sur l'activité mentale. L'autre face du problème est délibérément laissée de côté. Mais, pour n'avoir point examiné ce qui met en branle cette activité, nous n'ignorons point et ne méconnaissons point l'existence de ce quelque chose. Seulement, l'étudier serait l'objet d'un autre travail.*

PREMIÈRE PARTIE.

LE MYTHE DES « DONNÉES »

LE MYTHE DES « DONNÉES »

Notre but est de montrer que l'association des idées n'est point une fonction spéciale, dont le rôle serait de susciter une évocation toute machinale des états de conscience, et qui, confinée dans l'automatisme, constituerait le pendant, au sein de la pensée, du mécanisme aveugle auquel paraît soumis le monde de la matière. Nous voudrions prouver qu'elle se confond avec l'activité pensante, dont elle nous révèle non un aspect particulier mais le mode essentiel de développement; prouver, par là même, que l'évocation la plus machinale des idées obéit aux mêmes lois que l'éclosion d'idées neuves et de pensées dites logiques. Plus simplement nous cherchons à rattacher l'Association des idées à la vie de l'esprit.

Si nous parvenons au terme de notre tâche aurons-nous relevé en dignité l'association des idées? Et inversement aurons-nous rabaissé la pensée conceptuelle, qui procède avec rigueur d'une notion à une autre. En un sens, oui. Mais, plus profondément, nous nous serons attaché à mettre en lumière l'existence, dans ces deux formes de pensée, d'un processus identique. Et cette identité de processus ne nous masquera nullement les différences. La dialectique interne des idées nous apparaîtra soumise à des conditions variables, et c'est l'incidence de ces conditions qui, sans toucher en rien au ressort secret de la pensée, expliquera que l'activité de l'esprit passe, par transition continue, du fonctionnement automatique au fonctionnement réfléchi. Alors que dans la pensée logique les idées font éclore les idées, comme si ce travail de production tendait à devenir indépendant de notre être individuel, dans la pensée automatique l'éclosion est fonction, non seulement de la dialectique des idées, mais encore de notre moi tout entier avec ce qui le singularise. Autrement dit, dans l'éclosion des pensées, au milieu des démarches essentielles de l'esprit nous devrons faire une place à l'*accident,* et selon que diminuera ou qu'augmentera la part de l'accident, nous nous rapprocherons des associations dites logiques ou bien au contraire des associations proprement dites.

Comment prouver que l'association des idées se confond avec l'activité pensante tout entière et qu'elle obéit aux mêmes lois que la pensée qui juge et qui raisonne? Il nous faut, à coup sûr, utiliser des exemples précis d'idées machinalement associées, et, par une analyse serrée de ces exemples, dégager les principes auxquels obéit l'évocation. C'est par cette voie que nous connaîtrons, d'une façon positive, si l'éclosion des idées suit le même processus lorsqu'il s'agit de la simple association automatique ou au contraire lorsqu'il s'agit de l'invention scientifique ou de la création artistique. Seulement

n'oublions pas que dans le domaine de la psychologie, comme dans tout autre champ d'étude, les exemples, c'est-à-dire les faits, sont équivoques. Un fait n'est point une donnée aux contours arrêtés que nous n'aurions qu'à enregistrer passivement et qui nous dicterait d'elle-même la manière dont nous devrions l'interpréter. Un fait n'est rien sans l'idée qui nous sert à l'explorer, et cette idée réagit sur l'observation même du fait. C'est pourquoi tout travail de constatation et d'analyse doit, pour être fécond, être précédé d'un travail préparatoire de critique : quels sont les postulats de notre méthode d'observation? Que valent ces postulats? Dans quelle mesure peuvent-ils nous conduire à altérer les faits? Il nous faut donc, avant d'examiner des exemples courants d'associations machinales, et afin de rendre cet examen plus objectif, remonter jusqu'aux idées fondamentales qui à notre insu dirigent cet examen, ou le dirigeraient si nous n'y prenions garde.

Parmi ces idées il est évident que la plus importante est celle qu'implique la notion même d'*association*. Or est-il une expression plus significative que celle d'association des idées? Ne désigne-t-elle pas nettement son objet? — Pourtant considérons ce qu'elle postule. Parler d'association des idées, ou si l'on veut d'association des états de conscience, n'est-ce pas supposer l'existence préalable de ces idées ou de ces états que l'on associe? N'est-ce pas affirmer que l'état inducteur réveille en quelque sorte l'idée induite, la fait sortir du lieu où elle sommeillait pour la ramener au jour? Telle est du moins la conception que se fait le profane de l'association des idées. A aucun moment il ne doute de la préexistence des états qui seront évoqués; le seul problème qui, pour lui, se pose porte sur le mécanisme de leur « dragage ». Comment retrouvons-nous ce qui, jamais, n'a été vraiment perdu? — Quant au psychologue, si méfiant d'ordinaire, n'est-il pas très proche du sens commun lorsqu'il s'intéresse à la pensée machinale? Ne postule-t-il pas lui aussi l'existence d'idées, c'est-à-dire de données, au sens fort du terme, qui posséderaient une vie autonome et qui attendraient d'être repérées par nous et utilisées dans certaines combinaisons mentales? Assurément la psychologie, depuis qu'elle a mis en lumière les erreurs et les insuffisances de l'Associationisme, a lutté contre ce « réalisme » des états de conscience. Mais elle s'est plutôt ingéniée à montrer la continuité de ces états; elle a déclaré arbitraires les séparations que nous introduisons dans la vie de l'esprit; elle nous a défendu de nous représenter le monde de la pensée sur le modèle du monde extérieur. Il lui est sans doute arrivé d'aller très loin dans la critique des données, et d'avoir mis nettement en relief le rôle constructeur de l'esprit. Seulement, de ce monde de la pensée — déclaré original et incomparable à l'autre — ne fait-elle pas encore un monde, c'est-à-dire un groupe de réalités que ma pensée peut bien élaborer, mais qu'elle dépose sur sa route et qu'elle s'efforcera ensuite de retrouver? Autrement dit, elle ne doute guère de la résistance de ce monde une fois construit et de sa demi-permanence, même si elle fait de très sérieuses réserves sur son indépendance et sur sa solidité.

Nous nous demandons s'il ne faut pas expulser le réalisme de ce refuge qu'on pourrait croire imprenable. A notre avis, on ne saurait pactiser si peu que ce soit avec la doctrine du sens commun sur le terrain de l'association des idées, alors que partout ailleurs on insiste sur l'activité créatrice de l'esprit. La psychologie ne manque d'ailleurs pas d'armes pour attaquer le réalisme dans ses derniers retranchements. Il suffirait qu'elle reprît toutes ses analyses sur le génie inventif de l'esprit et qu'elle les poussât jusqu'à leurs conséquences extrêmes pour que l'association des idées apparût sous son vrai jour. C'est précisément cette tâche que nous nous proposons d'accomplir. Pour la mener à terme nous n'avons nullement besoin de rappeler dans leur détail toutes les études des psychologues contemporains. Nous ferons assez librement un tour d'horizon. Nous relèverons en chemin les multiples indications que nous fournissent tant de travaux spéciaux, et nous nous apercevrons que, par leur simple convergence, le mythe des données se trouve entièrement détruit. Dès lors le terrain se trouvera déblayé pour édifier la théorie que nous proposons de l'association des idées.

* * *

Observons-nous en train de vivre, en train de nous déplacer parmi les choses; l'univers physique ne livre à nos regards que quelques objets, il en cache une infinité; il nous semble que notre pensée soit aussi parcimonieuse, et que notre état de conscience actuel soit infime à côté de la multitude des souvenirs ou des images qui pourraient surgir. Mais prenons garde de ne point calquer notre conception de la pensée sur celle de l'univers. Les quelques objets que je vois sont entourés de beaucoup d'autres que je ne vois pas, qui n'exercent aucune action sur moi, mais sans doute continuent d'exister quand je ne les perçois pas. Du moins la science me confirme dans cette opinion que le monde physique est immense et que mon cheminement n'en découvre à tout instant qu'une faible parcelle. En est-il de même de la pensée? Vais-je soutenir que l'instant présent est pauvre de contenu, que je suis à l'étroit entre un passé très riche, toujours susceptible d'être exploré si je le veux, et un avenir qui va envahir ma pensée, comme ces nébuleuses qui s'imposent au regard de l'astronome armé de lunettes puissantes? Suis-je vraiment entouré d'un univers de pensées qui pèserait sur moi comme du dehors et dont je sentirais constamment la proximité et l'envahissement? Si ma pensée actuelle était cette faible lueur qui éclaire péniblement un monde qui la déborde, je n'éprouverais pas cette impression intense d'avoir toute mon existence rassemblée dans l'acte que j'accomplis, dans la perception que je forme. Je serais à la recherche d'une personnalité dont je contemplerais quelques débris, mais je ne saurais jamais me sentir pleinement moi-même. Or mon présent constitue tout l'être de ma pensée; c'est parce que je veux m'expliquer à moi-même ce que je suis en train de faire que je m'adjuge un passé et que je me forge un avenir; c'est parce que je pense

mon geste que je suis obligé de supposer des souvenirs et des perceptions futures. Et ces souvenirs, et ces perceptions futures, je ne les découvre pas comme on découvre un monde qui s'offre à nous : je les construis, en partant de ce que fais en ce moment, je les façonne pour en faire mon présent, et pour les intégrer à l'instant que je vis. Ils seraient si fragiles, ces souvenirs, s'ils n'étaient point nécessaires à l'explication de mon geste! Elles seraient si évanescentes, ces images, si je ne leur donnais la consistance de ma mimique et de mon langage intérieur! En somme ma pensée, à la différence de l'univers physique, semble bien me livrer à chaque instant tout son être. Sans doute elle est susceptible de se modifier; c'est même l'étude de son activité créatrice qui constituera notre centre d'intérêt. Mais son être et son activité paraissent bien ne faire qu'un. Or ce que je ne pense pas actuellement, pourquoi le traînerais-je comme une sorte de bagage? Plutôt que de supposer un monde de pensées que j'explorerais à la manière d'un touriste, il faut que je me replace au sein de mon activité pensante : je me verrai alors en train de construire un monde, en train de me poser des problèmes, en train de me bâtir une personnalité; et je me rendrai compte de la perpétuité de cet effort, quand j'aurai l'occasion de confronter mes souvenirs et mes perceptions avec celles des autres ou avec les objets eux-mêmes : les altérations et les erreurs me feront toucher du doigt l'activité personnelle que j'ai déployée.

Cette remarque ne constitue point une argumentation. Elle ne prouve nullement la non-existence d'un univers mental de données, au sein duquel l'association des idées peut sembler opérer des fouilles. Mais en attirant notre attention sur la richesse actuelle du présent que nous vivons, en nous dévoilant ce concert d'opérations intellectuelles qui fait de l'instant traversé une durée si dense et créatrice, elle paraît déjà nous obliger à restreindre l'étendue de ce monde de données, dont nous serions si tentés de faire l'hypothèse. Car c'est en réduisant le présent à un point sans épaisseur, l'instant vécu à l'apparition d'un atome de conscience solitaire, que nous serions conduits à supposer un immense réservoir de matériaux dans lesquels pêcherait, comme dans une eau trouble, l'association des idées; et il nous faudrait augmenter la capacité de ce réservoir dans la mesure même où nous viderions le présent de son contenu pour en faire une sorte d'attente désespérée, un appel lancé aux sens, à la mémoire et à l'imagination. Au contraire, dès que nous constatons non seulement l'implication de notre moi dans l'instant actuel, mais encore le travail ininterrompu par lequel nous créons à toute seconde ce moi plutôt que nous ne le recevons; dès que nous insistons sur cet acte de conscience toujours renouvelé qui n'est point acceptation passive d'un état imposé mais construction volontaire et remaniement de notre être, alors nous diminuons l'importance de cet appel à des données étrangères, puisqu'il devient évident qu'une création véritable, une construction de soi par soi doit être novatrice dans sa matière comme dans sa forme. Un problème se pose donc, que la remarque précédente n'a point résolu, mais

dont elle nous a montré la légitimité : avons-nous raison de nous détourner de l'hypothèse d'un monde de données mentales? Devons-nous dénoncer comme une illusion la croyance à l'existence d'idées toutes prêtes à être évoquées, et qui, par un mécanisme qui serait précisément celui de l'association, surgiraient en nous comme devant notre regard surgissent des faits bruts?

* * *

Examinons d'abord les souvenirs; car ce sont eux sans doute qui nous donnent le mieux l'impression qu'il existe un univers latent de pensées toutes faites. N'est-ce pas d'ailleurs dans le monde des souvenirs que paraît puiser l'association des idées? Ici notre tâche se trouve facilitée par les profondes analyses des psychologues et des sociologues contemporains. Car il est un préjugé dont le procès n'est pour ainsi dire plus à faire : c'est celui d'après lequel, quand nous avons formé la représentation d'une chose, cette représentation existe désormais à titre durable dans l'esprit. Sans doute le sens commun admet bien que les représentations ainsi enregistrées se détériorent; avec plus de perspicacité il admettra aussi que l'esprit les détériore en les retrouvant, c'est-à-dire les altère au moment où il les restaure, puisqu'il les adapte toujours à la situation actuelle. Mais il ne doute jamais qu'il les retrouve, comme on retrouve dans un album des photographies jaunies, et qu'on regarde avec d'autres yeux qu'autrefois. Or la psychologie a montré d'une façon certaine qu'un souvenir est moins un lambeau du passé surgissant on ne sait d'où, qu'une pensée formée actuellement, neuve comme toute pensée, et rapportée après coup à un moment précis du passé [1].

Nous apercevons d'ailleurs très bien ce que cette thèse, mal interprétée, pourrait avoir d'excessif. Elle tendrait peut-être à faire de notre passé personnel une construction froide d'historien. Dès lors, notre passé ne serait plus nôtre, et sa résurrection ne s'accompagnerait pas de ce sentiment intense qu'il a été réellement vécu. C'est pourquoi nous pensons qu'il faut faire une place à certains souvenirs *qui possèdent par eux-mêmes le caractère de déjà vu,* et qui, par leur liaison étroite avec les souvenirs reconstruits, créeront une chaude atmosphère d'intimité que tous seront appelés à respirer. Mais il faut bien reconnaître que ces quelques souvenirs, authentiques en apparence, sont eux-mêmes en grande partie refaits par nous au moment où nous les évoquons; qu'ils sont presque toujours fonction, dans leur évocation et leur essence, des problèmes que nous nous posons à l'instant même; donc qu'ils sont au moins autant des pensées construites actuellement, des aspects de notre moi présent, que des débris conservés du passé. De plus, le nombre de tels souvenirs est assurément infime. Que dire des autres, de ceux que nous forgeons à la manière d'un historien? Nous n'avons même pas ici les

(1) Sur le rôle du jugement dans la mémoire cf. Delacroix, *Traité de Psychologie de Dumas,* II, p. 44 sq.

documents dont dispose l'historien, puisque nous sommes limités à ces quelques débris dont il vient d'être question. Nous devons procéder moins à une reconstruction qu'à une véritable création. C'est le présent qui, par suite de notre inlassable curiosité et de notre besoin toujours insatisfait d'explication, nous oblige à tisser à tout instant la trame de notre vie; nous voulons saisir le tout de notre existence pour nous faire comprendre à nous-même pourquoi nous sommes ici plutôt que là, pourquoi nous accomplissons telle action et non telle autre; nous raisonnons sur nos perceptions, et nous nous disons qu'il faut bien que tel fait ait précédé celui-ci, puisque les relations de cause à effet, de moyen à fin ou le plus souvent les obligations sociales l'exigent. Bref, c'est une page de notre biographie que nous écrivons à tout moment, un épisode de notre passé que nous nous racontons à nous-même, sans avoir, pour édifier cette œuvre, d'autre élément que l'énigme de notre situation actuelle. L'homme est donc poète, puisqu'il crée chemin faisant la continuité de son existence et que, pauvre de documents, il enrichit le présent vécu de représentations qui le débordent, et l'éclairent au moyen d'un passé reconstitué.

Ainsi la mémoire ne serait point un réservoir qui ouvrirait parfois ses vannes pour nous dispenser son contenu; se souvenir ne serait point apercevoir, dans le lointain du temps, comme on aperçoit un objet dans le lointain de l'espace, une représentation d'abord mièvre, qui, à nos yeux étonnés, s'enrichirait en s'approchant. Non; quand nous remontons dans le passé, nous avons l'impression fréquente, non que nous *rencontrons* tels souvenirs, mais plutôt que nous *devrions* les rencontrer. Car notre vie ne nous apparaîtra continue que si nous parvenons à construire une logique de nos déplacements et de nos entreprises, et que si nous comblons à tout instant les immenses lacunes de cette fonction qu'on dit conservatrice du passé. Aussi n'hésitons-nous pas à affirmer ce que nous avons fait d'après ce que nous avons dû faire; à transformer en fresque du passé ce que nous *savons* avoir précédé le moment présent. Autrement dit, nous métamorphosons en souvenirs un savoir abstrait. De cette métamorphose constante, nous pourrions citer de nombreux exemples; mais des analyses de ce genre ont déjà été faites [2]; et chacun peut les recommencer en puisant dans sa propre expérience journalière. Qu'il nous suffise d'indiquer que cette conception de la mémoire explique que certaines parties de notre passé semblent tomber en désuétude. S'agit-il d'une mort des souvenirs? La question ne nous paraît pas avoir de sens. Se la poser impliquerait en effet une survivance ou du moins une possibilité de survivance des autres souvenirs. Or c'est contre ce postulat que nous nous élevons. Il faut plutôt admettre que nos occupations actuelles ne nous posent pas de problèmes qui nous obligeraient à reconstituer tel segment de notre passé. Le moi que construit à toute seconde notre raison

([2]) Cf. par exemple Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire;* Blondel, *Introduction à la psychologie collective.*

et notre volonté n'a pas besoin, pour être cohérent, que nous tracions le chemin parcouru, à tel moment, par un être qui était nous; il s'agit là d'un thème de recherche qui n'intéresse plus notre activité poétique. Aussi, lorsque le changement des circonstances exige impérieusement la reconstruction de cette partie du passé, avons-nous perdu toute aptitude à nous forger une biographie vraisemblable; n'incriminons pas la mémoire, entendue comme un réceptacle d'images; incriminons plutôt notre clairvoyance actuelle et aussi la variation de nos conditions d'existence. Car les hommes et les choses sont devenus tellement autres depuis l'époque que nous disons vide de souvenirs, que nous ne parvenons plus à lire dans nos actes et nos perceptions d'aujourd'hui la nécessité de tels souvenirs; notre savoir devient défaillant, et il apparaît aussi impuissant à nous révéler le passé qu'une plaine labourée est incapable de démontrer à l'historien qu'elle fut autrefois un champ de bataille. Au contraire, si les lieux où nous avons passé une partie de notre enfance ont peu changé, et si nous savons que ce sont les lieux mêmes où nous avons vécu, alors nous construirons une image de bambin, une silhouette aperçue de loin à laquelle nous imposerons certains déplacements au milieu des choses, en fonction des exigences physiques et sociales qui régissent le comportement des bambins et dont nous connaissons les lois.

Mais, objectera-t-on, admettre qu'il n'existe que de très rares souvenirs qui surgissent à titre de données, et poser que la mémoire est plutôt savoir qui s'actualise que simple évocation du passé, n'est-ce pas, malgré les apparences, maintenir dans la pensée une multitude de données? Car, qu'est-ce qu'un savoir qui ne serait pas conservation du passé? Dissipons ici une équivoque. Le postulat que nous combattons est celui d'après lequel des données toutes faites seraient gardées par la pensée et parfois seraient produites au jour de la conscience sans que celle-ci ait eu à les créer. C'est la notion d'une réceptivité de la conscience que nous repoussons. Mais nous ne saurions nier une autre forme de conservation du passé, bien différente de l'autre malgré l'identité des mots. C'est même cette forme de conservation qui, dans cette étude, doit jouer un rôle essentiel, puisqu'elle se confond, pour nous, avec l'activité pensante, et que nous voulons, par l'activité pensante, expliquer les différentes associations d'idées. Cette conservation n'est point un enregistrement de données achevées, un emmagasinement de pièces de musée gardées précieusement, et auxquelles on ne toucherait que pour les exposer. Elle est une aptitude à recommencer, et par là même à commencer puisque, à proprement parler, nous innovons toujours. Elle est habitude, si l'on entend par là possession de soi et en même temps progrès sur le passé. Sans doute est-il difficile de définir le dynamisme de cette conservation. Car si l'on croit bien définir la prétendue conservation des souvenirs datés — en l'identifiant à notre insu à la conservation des objets dans l'espace; si l'on croit bien définir aussi la pensée actualisée, celle que nous livre l'introspection la plus grossière, comment définir cette forme de pensée qui n'est pas actuelle et qui pourtant n'est point un album d'images

séparé de la conscience dont il serait la propriété de main-morte? Le paradoxe consiste en ce que notre savoir à la fois est présent et n'est pas présent; présent puisqu'il pénètre la pensée actuelle et la sous-tend; absent puisqu'il n'est qu'une richesse implicite qui ne se révélera qu'une fois monnayée en idées [3]. Mais il n'importe. Pour notre thèse il suffit de remarquer que le savoir n'est point accumulation de matériaux. Quand je sais la géométrie, je ne laisse pas venir à moi des souvenirs datés de théorèmes; je ne suis pas dans une attitude d'expectative. Ou bien j'utilise dans mes perceptions et sans pouvoir les détacher d'elles — faute de quoi elles ne seraient même plus des perceptions — des notions et des rapports simples de géométrie. Ou bien je reconstitue, par une démarche dont je comprends les étapes, la succession logique des différentes propositions de cette science. Dans les deux cas, je fais moins appel aux bienfaits d'une fonction étrangère à ma raison, qu'à l'effort de cette raison, à son activité interne. S'il y a mouvement de la pensée, ce ne saurait être le mouvement d'introduction d'une donnée attendue, mais un mouvement d'expansion qui met au jour cette donnée, aussitôt quittée, d'ailleurs, pour une autre. En un mot, savoir la géométrie, ce n'est pas la posséder quelque part, dans un recoin de la pensée confié à la mémoire des souvenirs, c'est être capable d'engendrer la suite des théorèmes de géométrie. Donc plus nous faisons grande dans cette fonction qu'on appelle la mémoire la part qui revient au savoir proprement dit, plus nous dissipons l'illusion selon laquelle la pensée est riche de matériaux recueillis. Dans l'exemple cité, comment évoquer mes souvenirs personnels relatifs à l'étude que j'ai faite de cette science? Abandonnons le mythe d'une mémoire qui me dévoilerait le trésor de ses richesses gardées. N'est-il pas plus vraisemblable que je *raisonne* ainsi : puisque je sais la géométrie, j'ai dû l'apprendre; or je sais qu'on l'apprend dans telles classes du lycée; je sais aussi que l'enseignement est progressif; je sais en outre que j'ai passé par tels établissements puisque les circonstances exigeaient de ma famille tels déplacements; et ainsi de suite jusqu'à ce que je me revoie sur les bancs d'une salle de classe devant tel professeur. Assurément des souvenirs authentiques, mais bien peu nombreux et combien squelettiques, surgiront au cours de ma recherche; mais ils seront modifiés, *renouvelés* même par cette recherche; et ils seront presque écrasés par tous ceux que je *devrais* avoir et que je n'hésite pas à inventer d'après ce que je sais de la géométrie et des méthodes d'enseignement.

Mais comment expliquer que les souvenirs, que nous disons inventés *pour la plupart* ou profondément remaniés s'il s'agit des moins discutables, semblent s'imposer à nous comme des faits et prennent l'apparence de données? Cette apparence n'implique-t-elle pas malgré tout leur préexistence? En somme, dira-t-on, il importe peu que nous discutions la question de savoir si le rappel est actif ou passif, si nous devons faire preuve d'ingéniosité

(3) Cf. Chartier, La Mémoire, *Revue de Métaph. et Mor.*, 1899.

ou attendre patiemment l'apparition du souvenir; dans un cas comme dans l'autre le résultat n'est-il pas le même? N'éprouvons-nous pas, devant le souvenir construit ou surgissant, la sensation d'une présence? Et ne nous trouvons-nous pas en définitive, quelle que soit la longueur des travaux d'approche, devant une donnée ferme qui, désormais, tirera d'elle-même toutes ses conditions de solidité et de stabilité? ?Les souvenirs ressembleraient donc à certaines peintures anciennes, si détériorées qu'elles sont devenues informes, mais qu'un expert parvient, par de minutieuses recherches, à reconstituer, jusqu'à ce qu'elles nous paraissent avoir retrouvé leur aspect primitif. — L'objection est spécieuse. On voudrait en effet nous prouver la survivance des états de conscience à titre de données mentales en allèguant la solidité du souvenir une fois évoqué. Et l'on assimile ainsi l'activité mentale déployée dans la mémoire à cette dialectique platonicienne qui ne crée rien mais nous permet de reprendre possession de nos biens. Or si la solidité du souvenir est susceptible d'être expliquée de la sorte, nous pensons qu'elle peut l'être autrement et plus pertinemment. La consistance du souvenir ne provient-elle pas de ce que le souvenir est nécessaire à la trame de notre passé? La résistance qu'il semble nous opposer, n'est-ce pas une résistance que nous lui attribuons, faute de quoi notre personnalité se détruirait, puisqu'elle perdrait son armature logique? Il faut en effet reconnaître que nos souvenirs, pris en eux-mêmes, sont des images bien pauvres de contenu; des images bien malléables d'ailleurs, que nous « travaillons » longuement avant d'en fixer le dessin. Il faut surtout reconnaître que si, à un moment donné de notre travail de reconstruction, nous « arrêtons » en quelque sorte les contours de l'image, c'est parce que nous jugeons que l'image est suffisamment cohérente avec elle-même et avec toutes ses voisines. Autrement dit, le terme de notre recherche ne nous est point imposé par une sorte de rencontre entre l'image que nous façonnons péniblement et le souvenir gardé dans l'inconscient, auquel cette image voudrait s'ajuster. Quand nous arrêtons les contours de l'image, c'est que notre raison est satisfaite et que le système de nos souvenirs exige que nous évitions tout nouveau remaniement. Par exemple, ce souvenir précis d'un moment de mon enfance que j'essaie actuellement de retrouver, je le forge progressivement; je dessine un enfant de cinq ans, c'est-à-dire la silhouette que *doit* avoir un enfant de cinq ans; je me représente quelques-uns de ses gestes, en m'efforçant de les *rendre* puérils; je retouche mon dessin jusqu'à ce que je me dise que « les choses ont dû se passer ainsi ». Bref, je termine mon ébauche quand cette ébauche s'accorde avec ce que je sais de l'enfance en général et aussi avec ce que je sais de mon enfance en particulier. Je ne vais donc pas du souvenir qui surgirait subitement à sa localisation; mais plutôt de la localisation au souvenir lui-même. Toujours, c'est la localisation qui me guide dans la construction de l'image, c'est elle qui met un frein à ma fantaisie, c'est elle surtout qui me force à mettre un point final à ma construction et qui, par là, fait de l'image d'abord mouvante un souvenir aux contours fermes.

Ainsi l'objection précédente tombe d'elle-même quand on a mis en lumière le genre d'activité qui constitue la fonction mémoire. Un souvenir n'est point un fait brut; il est avant tout une vérité, et par suite il est, non une survivance du passé, mais un *acte* [4] accompli par le moi tout entier. Sa fixité apparente n'est pas celle d'une donnée pesante qui se ferait accepter telle quelle; elle est la fixité du vrai, fixité à laquelle nous consentons et même que nous avons décidée. Tout à l'heure, en examinant les images, nous verrons que ce ne sont pas des îlots immobiles et résistants; pourquoi, dans ces conditions, le souvenir, qui n'est par lui-même qu'une image, posséderait-il de droit la fixité? Cette fixité, il ne saurait la tenir de son essence; il la tient uniquement de notre besoin de vérité d'où découle le travail de systématisation de notre passé. L'étude des cadres sociaux de la mémoire, tout récemment, a mis l'accent sur cette reconstruction rationnelle du passé. Car d'où vient l'utilité de ces cadres? Elle s'explique par le fait que le passé ne se dirige pas vers nous, mais que nous allons vers lui; que nous partons du présent pour bâtir des souvenirs vraisemblables, c'est-à-dire qui éclairent le présent; que nous voulons constituer un système de souvenirs dans lesquels la raison se retrouve; donc que notre reconstruction est sans doute personnelle dans ses résultats mais impersonnelle dans sa facture. Et cette impersonnalité exige, pour être obtenue, que la société nous surveille, et mieux, qu'elle infuse à nos cadres individuels l'inflexibilité des cadres sociaux.

Ainsi nous pouvons conclure que l'évocation des souvenirs ne saurait être assimilée à une découverte du passé, mais plutôt à une reconstruction de ce passé. Mieux encore, car cette dernière expression sous-entend la présence d'un modèle latent, elle est la production d'une pensée neuve qu'on jugera après coup l'équivalent d'une représentation formée autrefois. Conclusion importante, puisque ce que nous cherchons à montrer c'est le caractère de l'activité spirituelle. Sur ce point au moins le mythe des données brutes nous paraît facile à détruire : car il est condamné dès le moment où nous insistons sur l'activité déployée, dans la mémoire, par la pensée tout entière. Il peut paraître étrange d'ailleurs que certains psychologues, après avoir mis en lumière mieux que quiconque le renouvellement incessant de la pensée, aient admis une conservation intégrale du passé sous forme d'images. Comment, en effet, si tout fait psychologique est neuf, pourrait-on s'évader du présent et retrouver dans leur fraîcheur et leur singularité primitives des représentations anciennes? Quand on respecte et même qu'on reconnaît hautement le génie créateur de la pensée, il devient contradictoire, semble-t-il, de « réaliser » un monde de représentations dans lequel nous pourrions faire et recommencer des incursions. Car le changement perpétuel qui caractérise la vie psychologique, en faisant de chaque pensée particulière

---

(4) Cf. Chartier, ouvrage cité; Delacroix, ouvrage cité, p. 72. Cf. aussi Sartre, *L'imagination*, p. 63.

un moment inimitable et unique de notre existence, empêche cette pensée de devenir un souvenir ou d'être évoquée à titre de souvenir. La faculté évocatrice, n'étant pas autre chose que notre activité psychologique prise actuellement, est pour ainsi dire lancée dans la construction d'un fait de conscience absolument neuf; comment pourrait-elle donc redevenir ce qu'elle était autrefois? Il vaut mieux, quand on a reconnu l'art inventif de la pensée, tirer jusqu'au bout les conséquences de cette constatation et admettre que les souvenirs donnés sont l'exception et les souvenirs construits la règle.

* * *

Il existe un autre mythe que nous devons examiner; c'est celui des images. Volontiers nous admettons que l'imagination joue, dans l'esprit, le rôle de faculté auxiliaire chargée de nous livrer des tableaux riches et pittoresques qui ne se confondent ni avec les souvenirs ni avec les perceptions. Nous reconnaissons sans doute que l'imagination n'est point, comme le serait peut-être la mémoire, un simple réservoir d'images. Cette faculté nous paraît éminemment active, et la preuve en est que nous n'hésitons pas à parler d'imagination créatrice. Mais nous nous représentons cette activité comme une activité *étrangère*, qui travaillerait en secret et dont les produits ne nous seraient présentés qu'une fois achevés, et souvent à notre grand émerveillement. Sorte de pouvoir adjoint, mais jouissant d'une large autonomie, l'imagination serait animée d'un souffle qui ne serait point essentiellement nôtre, et elle nous ferait subir ses caprices sans que nous puissions rien contre elle. Les images fournies par elle auraient beau être formées actuellement, elles n'en constitueraient pas moins des données, c'est-à-dire des ensembles qui surgiraient achevés et que nous n'aurions qu'à recevoir. Or il est évident qu'une telle conception de l'imagination créatrice doit peser elle aussi sur la conception qu'on se fera de l'association des idées. Car elle nous entraînera à aborder le problème de l'évocation des idées armés du postulat que nous avons signalé plus haut. Nous serons obligé d'admettre que l'état de conscience induit — dans l'espèce une image fantaisiste — ne s'explique point, dans son *contenu*, par l'état de conscience inducteur; qu'entre la perception qui me suggère une image et l'image elle-même, il y a un fossé profond, puisque la teneur de l'image est fonction non de la perception, qui l'a simplement provoquée, mais d'une activité mystérieuse qui, éveillée par la perception, s'exerce désormais en toute liberté. Et si nous cherchons à percer le mystère de cette activité, comment ne serions-nous pas conduits à nous la représenter sur le modèle de l'activité mécanique, c'est-à-dire à nous la représenter comme procédant par juxtaposition d'éléments? De la sorte, toute association serait en définitive une association par contiguité, et celle-ci se manifesterait comme une agrégation d'éléments « poussant », semble-t-il, les uns autour des autres.

Mais il n'est pas encore question pour nous de nous élever contre une réduction des lois de l'association à la loi de contiguïté, ni contre une fausse

interprétation de la contiguïté. Nous voulons seulement nous préparer à aborder le plus impartialement possible l'étude de ces lois, et pour cela nous examinons le postulat qui, d'ordinaire, nous guide. Aussi nous posons-nous le problème : est-ce que l'imagination nous fournit des données que nous n'aurions qu'à accepter? Est-ce que le mythe des images — des images surgies brutalement ou s'élaborant sous nos yeux sans notre participation manifeste — est plus vraisemblable et plus résistant que le mythe des souvenirs, gardés par la mémoire?

Remarquons d'abord que cette faculté, qu'on a pourtant inventée pour expliquer l'apparente richesse de nos images, est une faculté bien pauvre. Seul l'imaginatif peut croire à la puissance de son imagination : car il s'enchante lui-même au moyen de son récit et de sa gesticulation. Mais il serait bien en peine de préciser les détails du tableau qu'il se figure avoir sous les yeux. Ces détails, il ne les voit pas; il se contente d'éprouver le sentiment qu'il pourrait nous les décrire; les mots déjà prononcés en appellent d'autres, et cet appel des mots par les mots, ce flux qui demande à se répandre procurent à l'imaginatif la sensation qu'il pourrait développer indéfiniment le même thème. Evitons donc ce délire prophétique et observons froidement une image pour faire l'inventaire de son contenu. En ce moment je me représente une petite maison d'un étage; il me semble voir son toit, ses fenêtres, sa porte; l'ensemble et les parties, avec leurs formes et leurs couleurs respectives, sont, pour ainsi dire, sous mon regard; cette image, je la tiens; elle paraît tellement s'offrir à moi, que je n'ai qu'à la recevoir, et à la mériter en évitant toute distraction qui me détournerait d'elle. Et pourtant, si je fixe davantage mon attention sur cette image, que je crois achevée, qu'arrive-t-il? Elle me fuit, elle se dissout irrémédiablement. Dès que je veux examiner un détail, ce détail m'échappe, ma vue se trouble, et il me semble que tout le reste au contraire est net, à l'exception de ce seul détail, que j'ai eu la malchance de vouloir observer en premier. Aussi je poursuis plus loin mon examen : mais c'est ce nouveau détail qui cette fois s'estompe, alors que le précédent, pourtant abandonné, semble reprendre, pendant que je ne l'observe pas, sa netteté initiale. Et si je continue, c'est toujours le même mirage qui recommence, l'image présentant un trou d'ombre là où précisément je fixe mon attention, et au contraire se reformant parfaite là où je ne porte pas le regard. Sorte de jeu de cache-cache, jeu décevant puisque cette poursuite n'a pas de fin et que, perpétuellement, ce que j'ai cru voir se révèle inconsistant et m'oblige à courir plus loin. Et il en est ainsi de toutes les images qui me paraissent surgir; riches quand je me borne à croire à leur présence, évanescentes quand je deviens plus exigeant.

Trouvera-t-on paradoxale pareille conclusion? Sans doute, si l'on se fie au sentiment puissant que nous avons de la richesse de notre imagination. Mais c'est précisément la valeur de ce sentiment que nous contestons. Toutefois il faut bien que nous rendions compte de ce sentiment et que nous déterminions où il s'alimente : car même s'il vit d'illusion, cette illusion

doit pouvoir s'expliquer. Reprenons donc notre exemple. Si je sens que je pourrais décrire, dans tous ses détails, la maison que j'imagine, n'est-ce pas d'abord parce que je possède, relativement aux maisons, un *savoir* abstrait qui ne demande qu'à s'expliciter? Cette maison que je veux décrire, je la nomme; j'en possède donc le concept; et ce concept, est-il autre chose qu'un système de jugements condensés que je vais peut-être actualiser, mais qui d'avance me donnent le sentiment d'une richesse à exploiter? L'imagination n'a pas encore parlé, et déjà je possède le cadre dans lequel elle devra faire tenir ses données — si données il y a. Savoir, n'est-ce point être capable de construire une armature de rapports et s'en servir constamment pour brider la fantaisie imaginative? Ainsi je pourrai, suivant le moment, former de la maison telle image ou telle autre; mais malgré les différences qui peuvent séparer les images entre elles, toutes devront se conformer à une sorte de plan; toutes devront obéir à ce que l'on appellerait assez justement la définition d'une maison. Et ce plan, et cette définition ne sont point comme des modèles immobiles sur lesquels l'imagination aurait pour ainsi dire les yeux fixés et qui n'interviendraient pas par eux-mêmes dans l'élaboration de l'image. Ils constituent au contraire le *primum movens* de l'imagination; ils sont l'imagination même considérée dans son élan, et dans son élan toujours guidé. Leur réalité est dynamique; leur être a pour essence de se déployer et de s'individualiser progressivement. Sans doute, le concept n'est point encore image; mais, comme nous le montrerons plus loin, il est le germe vivant de l'image, à tel point que nous prenons parfois pour la richesse réalisée de l'image ce qui n'est encore que vitalité du concept, poussée interne du savoir. Pour l'instant, qu'il nous suffise de remarquer cette antériorité du concept par rapport à l'image — ce qu'on ne saurait guère nier; et surtout — ce qu'on serait tenté de moins apercevoir — cette intégration du concept à l'image. Car, cette remarque une fois admise, nous comprenons pourquoi nous attribuons si facilement à l'imagination une si grande fécondité: il ne s'agit point d'une connaissance claire de cette fécondité puisque, comme le montre l'analyse de tout exemple, nous ne prenons jamais la peine de faire l'inventaire du contenu de l'image; nous nous contentons de nous fier à un sentiment, et ce sentiment s'explique aisément par le caractère explosif du concept, par la tendance de tout savoir à s'actualiser et à amorcer une construction dont on pourra connaître les grandes lignes bien avant qu'elle soit achevée. Donc, il en est de l'imagination comme de la mémoire; c'est à tort que l'une et l'autre s'arrogent une fortune capitalisée; leur richesse est moins une richesse qui nous serait distribuée du dehors qu'une richesse que notre entendement porterait en lui, non à la manière d'un trésor, mais à la manière d'une aptitude. Non point richesse possédée, mais aptitude à s'enrichir.

Il nous faut encore aller plus loin. Si l'imagination nous trompe sur elle-même en nous faisant confondre avec des représentations détaillées et pittoresques la simple virtualité d'un savoir qui tend à se déployer, comment

expliquer qu'elle nous trompe si constamment? Pour entretenir si longtemps l'illusion, n'est-il pas nécessaire qu'elle paie parfois d'elle-même, qu'elle nous présente d'authentiques données? Car nous ne nous contentons pas toujours d'éprouver le sentiment intense que nous *pourrions* décrire tel objet ou telle scène. Nous passons à la description. Et comment nier alors que l'objet *se dessine* réellement à nos yeux, que la scène prend forme et devient *tableau?* Ainsi le mythe des données réapparaîtrait à nouveau; et il faudrait admettre que si le savoir est un stimulant de l'imagination, l'imagination n'en possède pas moins un jeu propre, et qu'elle nous livre ses productions sans que nous ayons vraiment participé à leur facture.

Pour répondre à cette objection reprenons l'exemple précédent. J'essaie de forger l'image d'une maison; dépassant le simple savoir abstrait, qui ne porte que sur des caractères généraux, je me représente une image particulière; ou plus exactement je crois voir se former en moi cette image particulière, comme si les lignes venaient d'elles-mêmes s'ajouter aux lignes et les couleurs aux couleurs. A vrai dire, j'ai désormais des raisons d'être circonspect; je ne crois plus aussi fermement à la netteté de ces lignes et de ces couleurs. Mais pour fuyants qu'ils soient, ces détails en sont-ils moins des détails? Puisque j'admets qu'une perception confuse est encore une perception, pourquoi n'accorderais-je pas aux éléments fugitifs de l'image le caractère de données? Nous rencontrons ici le vrai nœud du problème. Il n'est pas pour nous question de nier l'existence de ces éléments fugitifs, mais de déterminer leur origine exacte. Incontestablement l'image possède un contenu; elle est autre chose qu'une charpente de rapports : elle renferme des détails qui intéressent ma vue, mon toucher, mon ouïe et même mes autres sens; bref, elle est au moins une ébauche de tableau. Mais cette richesse instable, est-ce l'imagination qui la lui fournit et qui, par voie de conséquence, nous l'impose comme un fait brut, ou bien est-ce nous-même qui, avec les forces liguées de notre moi, la créons au fur et à mesure de nos besoins? Le problème est donc toujours de savoir si nous recevons des données, ou si au contraire notre activité est tout entière engagée dans chaque pensée.

Or les travaux des psychologues [5] ont mis en lumière cette vérité indiscutable que l'imagination est une fonction quémandeuse qui vit d'emprunts masqués. Quand j'imagine une maison, je crois voir se tracer des lignes, se colorer des détails, comme si je n'avais qu'à accepter lignes et couleurs. En réalité je suis l'artisan actif de l'image : car, dans le moment même où, par le langage intérieur, je nomme les différentes parties de la maison — ces parties que je sais devoir exister — ma main trace des lignes, mon œil glane autour de moi des couleurs; ce dessin réel fait naître partiellement

(5) En particulier les travaux sur les hallucinations — trop connus pour faire ici l'objet d'un exposé. — D'ailleurs l'étude de la pensée normale ne suffit-elle pas pour éclairer la question? Cf. sur ce point les nombreuses analyses disséminées dans les ouvrages d'Alain.

l'objet, et ces couleurs le recouvrent assez pour que, l'espace d'un éclair, j'aie cru le voir. Autour de moi il se trouvera toujours suffisamment de lignes et de couleurs que ma perception recueillera en dilettante, et qu'elle utilisera en artiste, pour meubler rapidement le schéma abstrait de maison que mon savoir est en train de développer. Au cours de cette création incessante, ma pensée ne s'arrête jamais pour fixer un détail, car tout arrêt serait mortel à l'image. M'arrêter, ce serait découvrir le vol que je viens de commettre; ce serait retrouver l'objet perçu qui tout à l'heure alimentait mon image, mais qui désormais reprend sa signification d'objet réel. Je suis donc condamné à déplacer le bras, la tête, le corps pour donner, grâce aux touches de perception ainsi obtenues, quelque consistance à l'image. Et si ma mimique et ma gesticulation ne sont point visibles, et si mes yeux se trouvent être fermés, je n'en aurai pas moins à ma disposition des sensations d'origine interne, très nombreuses elles aussi. De ces sensations nous n'avons point ici à faire l'inventaire, puisqu'il a déjà été fait. Disons seulement que le corps humain, même lorsqu'il est apparemment immobile, continue à être le théâtre de changements dont nous avons sourdement conscience; et surtout qu'il ne cesse pas d'être en relation avec le monde extérieur. Cette activité toujours déployée par lui suffira à la pensée, si elle est en éveil, pour lui permettre de meubler, avec les sensations recueillies, les images construites, et à donner à ces images un semblant de consistance. Ainsi l'imagination ne paraît pas différente de la perception; imaginer c'est sans doute se détourner de la perception : mais ce n'est nullement l'abandonner; c'est au contraire vivre d'elle, mais en s'interdisant toute reconnaissance à son égard. On s'explique de la sorte que certains lieux soient propices à telle rêverie, parce qu'ils alimentent l'image sans s'imposer à elle. Et l'on comprend aussi que, dans un lieu où par exemple régneraient des lignes droites, il serait difficile d'imaginer des courbes — à moins que notre bras ne nous aide, par le tracé même d'une courbe, à compenser l'absence de touches de perception susceptibles de nourrir l'image. Tant il est vrai que l'image est une construction de tout notre moi.

Pourtant ces sensations fugitives, cette mimique, ces gestes, ne sont-ce pas encore des données que nous rencontrerions sur notre route et que charrierait l'imagination pour nous les présenter rassemblées? Dire que l'imagination vit d'emprunts, affirmer que l'image se nourrit de touches de perception, n'est-ce pas réintroduire, dans la vie de l'esprit, ces notions toutes faites, ces blocs achevés que nous pensions avoir bannis? Sans doute, il n'est plus question d'images fournies d'un seul coup, dans toute leur complexité; seuls les matériaux seraient apportés, et c'est à nous qu'incomberait la tâche de bâtir la mosaïque. Mais à une différence d'échelle près, n'est-ce pas au même atomisme que nous aboutirions? Faire une image *avec* des éléments, c'est toujours être tributaire de certaines données, c'est donc se limiter à recevoir et à coordonner, et nullement à créer.

Pareille objection serait valable, assurément, si dans le travail d'imagina-

tion nous nous bornions à attendre que les matériaux surgissent. Mais l'introspection la plus grossière nous révélera que l'expectative n'est pas de mise. Ces matériaux, nous allons au devant d'eux, nous les appelons, et c'est le besoin que nous avons d'eux qui les fait naître. Ainsi le geste que j'esquisse, la mimique que j'ébauche sont évidemment fonction du concept de maison; sans doute ils dépendent aussi des habitudes prises par mon corps; mais c'est plutôt leur maladresse, leur imperfection qui sont imputables au corps; car, par eux-mêmes, ils ne font que traduire ou que vouloir traduire un savoir latent qui ne demande qu'à s'expliciter. D'ailleurs ce geste, cette mimique, ne faut-il pas, pour qu'ils nourrissent l'image, que je les *pense?* Donc que je les fasse passer du plan de l'action au plan de la représentation? Ce passage ne saurait constituer une simple utilisation de matériaux préexistants; car un état du corps resterait un état du corps. L'acte de la pensée équivaut ici à une véritable création puisque, partie d'un geste, ma pensée aboutit à une image.

Quant à ces lignes parallèles que mon regard semble happer autour de moi en effleurant les objets qui m'entourent et dont je me sers pour bâtir la silhouette de la maison, sont-ce davantage des données? On soutiendra que ces lignes existent et que, par suite, je n'ai qu'à m'emparer d'elles pour les transporter au sein de l'image, dont elles formeront l'armature. Oui, sans doute, ces lignes existent, ou du moins quelque chose qui leur correspond dans l'objet; mais entre l'existence matérielle de ces lignes ou de ce quelque chose, et *la pensée même* de ces lignes, il y a un abîme. Un acte de synthèse est nécessaire pour tracer idéalement ces lignes et pour poser leur parallélisme. Ici, c'est le problème de la perception que nous rencontrons, et que nous n'avons pas encore dessein d'aborder. Nous voulons seulement noter que tous les larcins commis, quand nous imaginons, au préjudice des objets qui frappent nos yeux, mettent peut-être en évidence la pauvreté native de l'imagination, mais nullement la paresse de la pensée qui forge l'image : car nous faisons subir une telle transformation à ces prétendus matériaux, qu'on ne saurait plus distinguer l'élément recueilli de la forme nouvelle que nous lui avons imposée. En définitive c'est moi qui, posant mon regard sur les choses, introduis des *relations* parmi elles, et *par là même* produis à l'existence des lignes continues et des droites parallèles. J'aurais pu passer indifférent, c'est-à-dire m'intéresser à un autre aspect de l'objet : dans ce cas il serait vain de loger dans l'objet des lignes parallèles qui attendraient de se faire remarquer par moi; car, tant que je ne suis pas intervenu, il n'y a pas encore de lignes parallèles. Mon regard accomplira ce miracle, si je le veux, de faire sortir de l'ombre ce qui est en soi ineffable, et de le transformer tellement que le produit final, semblable à ces objets manufacturés dont toute la valeur provient de la main-d'œuvre, révélera uniquement l'activité de ma pensée. Mais même si l'on refuse de nous suivre aussi loin dans cette analyse, on conviendra aisément que mon regard glane, pour ainsi dire, des lignes parallèles, qu'il les rectifie, qu'il les met en relief,

donc qu'il va au devant d'elles plutôt qu'il ne les reçoit. Et l'image apparaîtra alors comme nourrie, non pas de données brutes, mais de constructions véritables.

Si l'on examine maintenant, après les lignes utilisées, les couleurs elles-mêmes, ces couleurs que mon œil dérobe aux choses pour meubler l'image fugitive que je forge, pourquoi ne pas aboutir à une conclusion identique? Qu'il existe dans la réalité quelque chose qui corresponde à la couleur et qui la provoque, cela va sans dire. Mais peut-on refuser d'admettre qu'en promenant mon regard autour de moi pour saisir au vol des sensations, je fasse plus que les saisir? Je vais au devant d'elles, je les distrais d'un ensemble, je les modifie. Ici encore il serait loisible de montrer que je vais très loin dans cette tâche d'élaboration de la sensation; mais ce serait anticiper sur une étude que nous réservons. Bornons-nous donc comme précédemment à remarquer l'effort que nous déployons pour nous assurer la possession de ces prétendues données; et ne négligeons pas d'apercevoir les profondes transformations que subissent ces matériaux du fait même que nous les adoptons, et que nous les intégrons à notre vie intellectuelle. Quand j'emprunte aux objets placés devant moi des qualités sensibles qui me permettront de forger l'image d'une maison, je ressemble à l'historien qui veut écrire une monographie; les livres s'amoncellent sur sa table, et ces livres, il doit les dépouiller. Les lira-t-il tous? Non. Mais il les parcourra; et, chose étonnante, il saura, s'il a quelque habileté, aller droit à ce qui l'intéresse, comme si le besoin de renseignements déterminés le conduisait à ne pas voir ce qui ne l'intéresse pas. Ajoutons qu'il transformera nécessairement le sens des passages sur lesquels se porte son attention : car il les détache du contexte et en même temps il les rattache à sa thèse. Donc en allant au devant d'eux, et par là même qu'il les recherche, il les voit; mais le même mouvement l'amènera à les interpréter d'une manière personnelle et parfois même à les déformer radicalement. C'est ainsi que l'imagination vit d'emprunts. Mais non point d'emprunts stéréotypés : imaginer c'est forger une image, mais c'est aussi forger jusqu'aux matériaux de cette image. Lignes, couleurs, mouvements, sons, je les glane peut-être partiellement quand je veux former une image : mais je les suscite d'abord, et, si je parais les recueillir, c'est parce que d'abord je les ai fait naître, et que je les ai rendus assimilables pour la pensée.

La croyance à l'existence de données paraît donc aussi illusoire lorsqu'il s'agit des images que lorsqu'il s'agit des souvenirs. Le souvenir nous avait semblé au moins posséder une fixité relative, une stabilité, qui font certainement défaut à l'image, et qui pouvaient nous inciter à admettre la survivance du passé sous forme de tableaux achevés; mais nous avons vu que cette solidité du souvenir s'expliquait surtout par une résistance du vrai, par une nécessité rationnelle, plutôt que par la permanence, d'une donnée brute. L'image n'a même pas cette fixité, puisque son être est perpétuellement en devenir; seulement elle se fait passer pour riche, et c'est cette

opulence si vantée qui nous fait supposer une fonction éminemment féconde, capable, en quelque sorte, de nous inonder de ses produits. Comme si notre moi — comme si cette activité pensante engagée à tout instant dans la perception de l'Univers, avait besoin de faculté adjointe, capable de travailler pour elle en se passant de ses directives! Cette richesse, nous l'avons montré, est trompeuse. C'est une richesse de mégalomane, qui croit posséder ce qu'il désirerait tenir entre ses mains. Elle naît du sentiment intense que nous pourrions actualiser notre savoir et, indéfiniment, le traduire en gestes et en mots. Elle est la richesse d'un élan, la générosité d'une activité qui ne prétend pas au repos, et non une opulence acquise qui ne tendrait qu'à se garder. Aussi, pour compléter nos analyses précédentes, devons-nous insister désormais sur le mouvement d'ensemble de la pensée dans la construction imaginative : car c'est ce mouvement d'ensemble qui nous révèle le mieux l'indigence de l'imagination et son caractère besogneux.

Quand j'imagine je n'assiste pas, impassible, à l'entrée en scène d'une image, à la formation spontanée d'une fresque. Le mouvement de la pensée ne réside pas dans la réception de cette image, puis dans son examen émerveillé, et enfin dans un travail de retouche qui aboutirait forcément à l'appauvrir. Non, il réside dans une poursuite désespérée de formes fuyantes, dans le tracé pénible — parce que la figuration s'efface au fur et à mesure — d'une silhouette qui ne parvient pas à prendre corps. Et cette poursuite, et ce tracé exigent une concentration de mon esprit, une mobilisation de toutes mes facultés, afin que l'image acquière quelque consistance et semble, un instant, apparaître devant moi. Mais que j'abandonne le geste esquissé, que je délaisse les touches de perception, que mon savoir relatif à l'objet cesse de fuser en gerbe et de soutenir la construction, alors tout s'évanouit : il ne reste plus qu'un mot, la désignation vide de l'objet. L'image est donc *toujours en acte;* elle ne se soutient que tant que dure cet acte. Comme les ballons d'enfants qui retombent, flasques, dès qu'on cesse de leur insuffler de l'air, elle est liée dans son existence à l'activité mentale tout entière et elle ne possède que la vie qu'on lui insuffle présentement. Elle ne se donne pas à nous; mais c'est nous qui nous donnons à elle, si l'on entend par là qu'elle est un moment de notre activité. En conséquence, nous ne la rencontrons jamais puisque, pour la rencontrer, il faudrait se détacher d'elle, donc la tuer.

Ainsi s'explique le rôle bienfaisant de l'art. L'art met un terme à cette poursuite décevante; il accorde un repos à l'esprit en lui permettant de percevoir comme réalisé ce qu'il n'avait pu saisir en le créant. Grâce à l'art, le mouvement de l'esprit se matérialise; il laisse des traces, et l'œuvre une fois achevée présentera, dans la simultanéité de ses détails, ce qu'une série de démarches avait successivement fait naître, puis abandonné. L'image ne devient donc une donnée que lorsqu'elle a cessé d'être une image, et qu'elle se fixe sur la toile ou dans le marbre ou dans des signes d'écriture. Désormais elle a des contours arrêtés, elle offre une résistance, elle est inerte :

mais précisément elle n'est plus image puisqu'elle possède une existence indépendante de nous. Le mouvement naturel de la pensée apparaît donc manifestement dans le passage de la rêverie à l'art; seul, celui qui n'a pas « réalisé » peut croire qu'il « tient » des images, que sa pensée est riche de tableaux qu'il suffirait de transposer sur la toile ou sur le papier; mais le véritable artiste se défiera de cette imagination qui se vante toujours; il sait que, le moment de peindre une fois venu, l'image se dérobe, et qu'il ne reste plus que le pinceau, et la bonne volonté d'entreprendre; il sait aussi que ce moment est le meilleur pour l'imagination, car elle va, cette fois, pouvoir créer sans perdre le fruit de son effort [6]. Ainsi la création artistique est bien le point d'aboutissement naturel de la construction imaginative; et le besoin que nous éprouvons de « réaliser », et les difficultés sans nombre que nous rencontrons au cours de cette réalisation nous prouvent bien la pauvreté originelle de l'image.

Allons plus loin; l'art nous renseigne encore sur la nature de l'activité déployée. L'imagination n'est point une faculté à part, même entendue comme une puissance créatrice. Sinon, comment expliquer que l'œuvre d'art soit, pour l'artiste, comme une délivrance? Elle ne le délivre que si elle est une extériorisation de sa personnalité, une traduction adéquate de ce qu'il est ou de ce qu'il vient d'être. Le besoin de réaliser n'est pas pour lui un de ces besoins factices qui nous accaparent sans que leur satisfaction ébranle les profondeurs de notre être; mais plutôt un élan d'ensemble qu'exprimerait assez bien, s'il n'était employé dans un sens religieux, le terme de conversion. Car il s'agit effectivement d'une concentration totale de toutes les facultés, sous la direction de celle qui caractérise le mieux la pensée, à savoir le jugement. N'est-ce point juger, que de donner un coup de pinceau après tel autre, chacun d'eux appelant le suivant, de manière à réaliser une harmonie qui s'établit graduellement, sans plan préconçu? A proprement parler, l'artiste crée son œuvre en même temps qu'il la perçoit, donc qu'il la juge, et c'est ce jugement qui féconde l'œuvre et qui la mène à son achèvement. En bref, nous pouvons dire que l'image, indépendamment de l'art, n'existe pas, mais que nous sommes en train de la construire; donc qu'elle est au terme — jamais atteint — d'une démarche qui nécessite un effort de tout notre moi; que, par suite, toute notre activité psychologique est engagée dans la création de n'importe quelle image.

On devine les conséquences que nous pourrons tirer de cette analyse quand nous aborderons le problème spécial de l'évocation des idées. Pourrons-nous dire encore qu'un état de conscience *réveille* une image ou *met en branle* l'imagination — laquelle nous livrerait ensuite l'image formée en secret — quand on sait que l'image est une création actuelle de notre moi pris dans son entier, un moment plein de notre activité psychologique? C'est une tout autre conception de l'appel des idées qu'il faudra élaborer.

---

(6) Cf. Alain, *Système des Beaux-Arts*, chapitre VI et *passim*.

* * *

Seulement, avant d'en arriver là, il nous faut poursuivre encore plus loin notre critique et attaquer le « mythe des données » jusque dans ses derniers retranchements. Supposons donc admis que les souvenirs et les images ne sont point des « peintures muettes » que des facultés spéciales seraient chargées de conserver ou de produire pour nous les livrer sous forme, pourrait-on dire, de fournitures mentales; reconnaissons que souvenirs et images sont des constructions actuelles d'une pensée qui juge. Le tableau de notre activité psychologique s'est dès lors grandement simplifié, puisque nous n'avons plus désormais sous les yeux qu'une pensée tout entière ramassée dans un mouvement de création. Penser, c'est continuellement être *en train* de forger un monde, c'est produire sans arrêt un univers de représentations. Sans doute, et après coup, nous distinguerons dans cet univers ce qui a été et qui n'est plus, ce qui pourrait être et qui n'est pas, et enfin ce qui doit être posé comme réel; autrement dit nous distinguerons un passé, un irréel possible, et un réel présent. Mais qu'il s'agisse du souvenir ou de l'image fantaisiste ou de la perception, le processus de création est le même : c'est toujours une représentation que nous tissons, et c'est toujours suivant la même méthode que nous la tissons. En un sens donc on peut soutenir que toute pensée est perception si l'on entend par perception l'activité engagée dans la construction d'un monde, l'opération par laquelle le moi se donne un objet; et les prétendues fonctions que l'on est tenté de découvrir dans la vie de l'esprit ne doivent plus nous apparaître que comme des aspects arbitrairement distingués de cette opération essentiellement une.

Attachons-nous désormais à cette opération; examinons l'activité perceptive et demandons-nous si cette incessante construction d'un univers n'exige pas des matériaux que l'esprit devrait recueillir et sans lesquels il ne pourrait bâtir. Essayons de déterminer si notre pensée, que nous croyions avoir débarrassée de certaines chaînes, n'en porte pas de bien plus lourdes, et si ces nouvelles chaînes ne la rendent pas étroitement esclave d'une foule de données brutes auxquelles elle chercherait péniblement à s'ajuster comme du dehors. Car la perception n'est-elle pas tributaire d'un monde sous-jacent de sensations?

Nous n'aurons pas la hardiesse de vouloir percer le mystère de la sensation. Notre but est de montrer qu'on doit restreindre l'importance, dans la vie de l'esprit, de la donnée; et, ce faisant, de mettre en lumière l'activité intellectuelle que nous déployons à notre insu dans les fonctions réputées les plus automatiques. Or il faut bien reconnaître qu'en posant l'existence de sensations, considérées comme des matériaux indispensables rencontrés et utilisés par nous, on limite au plus haut point l'activité de l'esprit puisqu'on

la borne à n'être plus qu'une activité réceptive et organisatrice [7]. Et comment faire autrement? Ne serait-il pas absurde de soutenir que ma pensée crée intégralement l'univers des êtres et des choses? Que répondre à celui qui affirme que l'univers existe et que la pensée ne peut que chercher à se modeler sur lui? Il est inutile que nous reprenions dans le détail les arguments qui font la force du réalisme; car ils n'ajoutent rien à cette évidence fondamentale que nous ne forgeons pas notre perception comme nous voulons et que la résistance rencontrée est le signe que quelque chose nous est imposé. Aussi bien ne cherchons-nous pas à exposer une doctrine aussi étrange que le solipsisme. Nous voulons seulement étudier de près ces matériaux, et savoir s'ils sont vraiment si nombreux et si riches, et s'ils s'introduisent dans l'esprit par une pression brutale. Aussi développons davantage la thèse du sens commun; observons ce qu'elle devient chez les philosophes qui en reprennent le principe.

On dira par exemple que la connaissance débute par un chaos de sensations [8]; ou plus exactement par une continuité visuelle, tactile, musculaire, auditive; que les opérations, lentement accomplies par nous, consistent dans des analyses et des synthèses. Car ne faut-il pas briser cette continuité initiale? Et l'ayant brisée, ne faut-il pas coordonner les éléments recueillis afin de faire, de leur synthèse, un objet? Thèse extrêmement vraisemblable, puisque ce n'est pas à moi d'inventer les qualités des objets, mais seulement de les retrouver; je dois donc à la fois apprendre à discerner et à organiser. Et si maintenant on se demande comment nous parvenons, en dépassant les perceptions ainsi édifiées, à bâtir un espace géométrique, et même plusieurs espaces possibles, indifférents aux perceptions, la réponse sera dictée par les prémisses mêmes de la thèse. Car si je ne puis forger ma représentation, mais seulement l'organiser; si je dois partir de données possédant un lest de réalité auquel je ne pourrai jamais rien ajouter mais que je pourrai tout au plus appauvrir; si, en un mot, le point de départ de la perception est déjà gros de la perception à venir, ne faut-il pas que je tienne la sensation pour primitivement extensive? Sensation et étendue seront indissolublement liées et leur tout, réfractaire à l'analyse, constituera l'étendue concrète qui, telle une matière première, est offerte à l'activité de mon esprit. L'espace du

---

(7) Sans doute la psychologie n'admet-elle plus que la représentation se construit à partir de la sensation comme élément premier. La perception serait d'abord un tout complexe et confus, dans lequel des éléments seraient *ensuite distingués*. (Cf. Luquet, *Idées générales de psychologie*). Par son syncrétisme primitif, la perception s'attacherait à l'origine aux seuls ensembles — formes et structures.

Cependant, ne tend-on pas malgré tout à « réaliser » les éléments découverts après coup, à les considérer comme le noyau résistant de notre perception? Aussi bien, après avoir déclaré que la sensation n'est qu'une abstraction, ne l'étudie-t-on pas *comme si* elle était séparable du tout auquel elle s'intègre, et par l'attention prolongée qu'on porte sur elle et sur ses conditions, ne la présente-t-on pas en fin de compte comme un apport? — Il est possible que cet isolement, imposé par les nécessités de nos méthodes d'analyse psychologique, ne trompe pas les psychologues. Mais il nous semble que l'équivoque subsiste, et c'est cette équivoque que nous voudrions dissiper.

(8) Cf. Segond, *Traité de Psychologie*, p. 36 sq.

géomètre, l'espace abstrait, commun aux différents sens, dans l'impossibilité où nous sommes de l'extraire des données primitives trop compactes, ne pourra qu'être *inventé*, et sa facture apparaîtra plus ou moins conventionnelle. Toujours est-il qu'il se révèlera *autre* que l'étendue concrète et irréductible à celle-ci. Ainsi entendue, la genèse de la connaissance paraîtra sinon claire, du moins conforme aux lois du bon sens, et conforme aussi à la succession chronologique des étapes parcourues par la pensée. Car le bon sens exige qu'on pose comme préexistant ce que l'on veut connaître; mieux encore, qu'on le pose comme préexistant non seulement en soi et hors de nous, mais dans la pensée, de manière que cette dernière n'ait pas à le susciter mais à l'explorer. Et l'histoire de la connaissance, en nous présentant une série de tâtonnements et de maladresses, ne peut que nous confirmer dans cette idée que nous avons à explorer un monde, c'est-à-dire à le faire sortir de l'ombre.

Seulement il nous semble que cette reconstitution théorique de la connaissance prête le flanc à la critique. Nous avons indiqué le principe, en apparence d'une solidité à toute épreuve, sur lequel elle s'appuie : puisque nous n'inventons pas de toutes pièces notre représentation du monde, il faut que l'essentiel de cette représentation nous soit au préalable donné. Une fois admis ce principe, la psychologie ne peut plus être qu'une *histoire* du développement de la pensée — en attribuant au mot développement son sens restreint de déploiement d'une richesse préexistante. Or ce principe renferme une équivoque. S'agit-il, dans l'esprit et pour l'esprit, d'une préexistence de droit, ou d'une préexistence de fait? La préexistence de droit est indiscutable. Affirmer cette préexistence, est-ce affirmer autre chose que l'antériorité du vrai par rapport à l'acte intellectuel qui le découvre? Mais loger dans la pensée un monde confus d'images que nous n'aurons qu'à « tirer au clair », n'est-ce pas hasarder une hypothèse d'une hardiesse extrême, dans le seul but de supprimer la difficulté que présente la genèse de la connaissance? Car si l'on explique désormais assez aisément nos opérations perceptives, si la genèse de la connaissance paraît moins obscure, c'est au prix d'un déplacement d'ombre. Les ténèbres ne viennent-elles pas recouvrir cet immense réservoir où puise la pensée? Est-on plus avancé lorsque, pour rendre plus intelligible un progrès, on se résout à supposer donné intégralement d'avance, au moins dans sa matière, le monde de représentations que ce progrès fait naître?

Essayons d'abandonner tout préjugé. Qu'observons-nous? Une connaissance qui s'étend et qui se précise, un univers qui se dessine de mieux en mieux; en un mot, le passage d'un univers pauvre et schématique à un univers de plus en plus riche et concret. Et en même temps que ce passage s'effectue, nous prenons de plus en plus conscience de la résistance des images, de leur « lest de réalité », comme si le mouvement même de la connaissance avait, non pas dégagé des données préexistantes, mais *suscité* ces données et, en un sens, les avait révélées à elles-mêmes. Ainsi l'observation impartiale

du processus de la pensée, loin de nous obliger à formuler l'hypothèse signalée, nous invite plutôt à en faire l'économie. Elle nous y invite doublement puisque ce chaos de données préalables ne saurait jamais être objet de connaissance directe — il précède l'essor de la conscience —; et puisque, d'autre part, la résistance même des données, loin d'être un fait initial qui pèserait sur nos premières perceptions, n'est jamais plus manifeste que lorsque la connaissance est déjà très avancée. Autrement dit, nous ne voyons pas pourquoi nous supposerions, au début même de la connaissance, un univers de données, alors que l'observation montre que l'effort de la pensée vise continûment à la construction d'un monde dont la solidité s'accroît en fonction de son intelligibilité. Si données il y a, ces données ne sont-elles pas plutôt au terme de la connaissance qu'à son origine [9]?

On nous répondra que nous remplaçons une hypothèse par une autre; que nous tombons, à notre insu, dans l'idéalisme. Car nous venons d'assimiler l'être au connaître, dans la mesure où nous nous sommes astreint à n'admettre des données que lorsque ces données sont reconnues comme telles par l'esprit. C'est donc nous qui, en définitive, éviterions la difficulté, puisqu'en suivant pas à pas les progrès de la représentation, nous nous contenterions d'en faire un miracle continuel au lieu d'en chercher l'explication. Mais notre but n'est pas de constituer un métaphysique idéaliste. Nous ne cherchons point à assimiler l'être au connaître. Tout ce que nous empruntons à l'idéalisme, c'est sa méthode, parce qu'il nous semble que cette méthode nous gardera contre certaines erreurs. N'est-il pas légitime en effet de commencer par une description minutieuse du progrès de la pensée, en nous plaçant pour ainsi dire dans le courant même de cette pensée, comme si c'était là le premier centre de perspective obligatoire? Avant de hasarder des hypothèses sur le contenu initial de la pensée, ne faut-il pas examiner la courbe de son développement et assister, sans idée préconçue, à la genèse de la représentation? Sans doute affirmerons-nous après coup que le monde existe en soi et non pas seulement dans ma représentation : mais nous ne pouvons rien contre ce fait que le monde dont je parle, c'est le monde que je me représente, et que la connaissance que j'ai de ce monde est intégralement définie par la représentation que j'en forme. Autrement dit, l'idéalisme s'impose comme méthode parce que nous sommes condamnés à ne connaître du monde que sa représentation, et que la première recherche philosophique doit porter

---

([9]) Nous nous contentons ici d'un exposé simplifié, car notre but est d'insister uniquement sur le mouvement d'ensemble de la connaissance afin de rendre vraisemblable l'immanence de la raison à toutes les opérations intellectuelles — ce qui nous conduira à traiter de l'association des idées. Mais la critique de « données sensibles » qui pourraient être atteintes comme des objets par une intuition a été faite dans l'ouvrage fondamental de M. Pradines, *Le problème de la sensation*. L'auteur nous montre qu'on ne saurait admettre cette « matière aussi opaque, aussi brute, et aussi imperméable à l'intelligence que n'importe quel phénomène de la nature » (p. 12). Et, à la suite d'analyses minutieuses où il prouve que « la sensibilité passive, lorsqu'elle devient capable de saisir en elle l'activité qui la supporte, se reconquiert sur les choses et devient raison » (p. 16), il parvient à cette conclusion que « la sensorialité est tout entière intelligence » (p. 266).

évidemment sur la dialectique interne à laquelle cette représentation se trouve soumise dans sa genèse. Or les résultats de cette méthode ne sont point douteux. A aucun moment nous n'assistons au passage d'un chaos de données à une organisation de ces données. L'effort de la connaissance n'a rien à voir avec ces remous qui agiteraient le chaos initial, et qui permettraient à des ensembles de se constituer et de donner ainsi naissance à des perceptions. Ce qui apparaît, ce n'est point un ordre qui s'impose ou même qui se dégage, mais un ordre qui se crée; non une masse oppressive qui se laisse peu à peu « apprivoiser », mais une lumière de plus en plus intense qui porte de plus en plus loin les barrières du monde. Autrement dit, la pensée vivante ne se révèle pas comme une pensée qui sortirait péniblement de son ombre propre; qui s'éclairerait peu à peu jusqu'à devenir presque transparente à elle-même; et dont l'activité aurait pour fin de poursuivre et de terminer l'inventaire de ses richesses cachées. Non; elle surgit comme un phare qui fait jaillir de l'obscurité un objet inconnu; elle semble projeter de la lumière sur ce qu'elle fait naître; et son activité paraît bien avoir pour but de produire constamment, avec des représentations nouvelles, des aspects nouveaux de la réalité. Bref le mouvement de la pensée doit faire penser non à un déploiement mais à une création.

* * *

Ainsi, au terme de cette analyse, nous sommes conduits à nous faire une idée plus exacte de l'activité de l'esprit engagée dans la construction d'un univers. Percevoir, nous le savions déjà, ce n'est point enregistrer passivement des impressions. Mais ce n'est pas non plus se borner à mettre de l'ordre dans un monde préalable de données confuses. La perception apparaît comme étant éminemment créatrice, plutôt que coordonnatrice. Il est inexact de supposer une matière, fournie d'abord, et une forme, qui s'impose ensuite. Toute distinction de matière et de forme est injustifiée; ou plus exactement, si l'on garde cette distinction en ne lui conférant qu'une valeur relative, il faut dire que le processus de la pensée s'effectue de la forme à la matière. Sans l'emploi de cadres de saisie grâce auxquels je fais surgir ce tableau vivant qu'est pour moi le monde extérieur, rien ne me serait donné, rien ne constituerait une sorte d'appoint psychologique, rien ne mériterait d'être appelé un élément de ma représentation future. Et même l'expression « cadres de saisie » est équivoque; car elle suggère encore l'idée d'un *quelque chose* qui attendrait d'être repéré par nous et qui se laisserait accaparer sans subir aucune métamorphose. Or la vérité est que nous ne rencontrons jamais ce quelque chose sur notre route. Sans doute le psychologue parle bien de sensations; le physicien parle bien de faits bruts. Mais n'oublions pas que ces sensations et ces faits bruts, c'est nous qui les érigeons à titre de données. Nous ne les découvrons pas : nous les posons. Ce ne sont pas des objets d'expérience : ce sont des concepts inventés par nous pour traduire la résistance de certaines idées.

A coup sûr, il y a bien un choc mystérieux qui met en branle ma pensée et qui oriente mon intelligence et ma sensibilité sans l'asservir; une sorte d'impulsion grâce à laquelle je suis à même de mobiliser toutes mes ressources intellectuelles et de fournir cette réplique originale que j'appelle la représentation. Mais que dire de ce choc, ou de cette impulsion? Il m'est impossible d'en construire autre chose qu'une notion négative; car, après avoir vidé la perception de tout l'apport de l'esprit, il faudra que je vide à son tour le prétendu résidu, la sensation, de tous les jugements implicites qui en font l'ossature; et quand je me serai débarrassé de tous ces jugements, quand par exemple j'aurai interdit au rouge d'être le non-vert, le non-bleu, le non-violet, etc., et d'être la couleur d'un objet éventuel, alors j'aurai fait le vide dans ma pensée, et je ne trouverai aucun reste à ma soustraction; c'est pourquoi je ne pourrai définir la sensation qu'indirectement, par ces négations successives. Le fait brut, dont parle le savant, appellerait la même remarque. D'ailleurs, est-il autre chose que cette sensation pure, que nous cherchons en vain? Le savant, comme tant d'épistémologistes l'ont montré, n'atteint que le fait « scientifique », c'est-à-dire le fait interprété, lequel n'est, du point de vue psychologique, qu'une coupe arbitrairement pratiquée dans le progrès temporel de nos connaissances. Ainsi la supposition d'un choc, d'un ébranlement mystérieux constitue la seule réserve que nous pourrions faire à un idéalisme, qui, se plaçant sur le terrain de l'observation, affirmerait l'entière spontanéité de l'esprit, et la création incessante par la pensée d'un monde de représentations. Reconnaissons même que ce choc, qui ne nous révèle pas sa nature, ne nous révèle même pas sa simple existence, si l'on entend par révéler imposer directement le constat. Car cette existence est jugée par nous nécessaire; elle n'est donc pas donnée puisqu'elle relève du jugement; sa position n'est qu'un moment dans la dialectique de la connaissance, celui où nous instituons en quelque sorte un champ d'application de notre connaissance, faute de quoi tout effort de la pensée serait insensé. Dans ces conditions, nous avons bien le droit de conclure que tout se passe *comme si* la pensée était entièrement créatrice de notre univers; comme si son activité avait pour but non seulement de bâtir une armature de rapports, mais encore de susciter les matériaux mêmes de la construction et de leur donner forme en les intégrant à cette construction.

* * *

Nous est-il possible désormais d'aborder le problème de l'évocation des idées? Sommes-nous suffisamment renseignés sur le mode d'éclosion de la pensée, de façon à ne pas loger indûment dans l'esprit des données toutes faites, et par suite à ne pas méconnaître la dialectique immanente à toute « association »? A coup sûr, après avoir montré que souvenirs et images sont des constructions actuelles de tout notre moi, et que notre représentation de l'univers ressemble plutôt, dans sa facture, à une création *ex nihilo* qu'à

une simple découverte, nous ne risquons plus d'admettre que des faits de conscience se réveillent en nous ou même s'éveillent, sortes de données qui surgiraient du passé ou que nous livrerait le présent. Nous connaissons le dynamisme créateur de la vie de l'esprit, nous savons que toute pensée est nouvelle et qu'elle est à proprement parler inventée. Mais ce que nous ignorons encore, c'est le processus de cette évolution incessante; nous avons bien constaté, au sein de la pensée, l'existence d'un devenir; seulement, quelle est la nature de ce devenir? Le problème mérite d'être examiné de près. En effet notre but n'était pas uniquement de mettre en évidence l'activité novatrice de l'esprit; il était surtout d'appeler l'attention sur le rôle joué par la raison dans nos créations toujours renouvelées. Nous voulions montrer que la raison est immanente à toutes nos opérations et que toute pensée se révèle à l'analyse une construction rationnelle. Or ce que nous avons dégagé jusqu'à présent, c'est l'art inventif de la vie de l'esprit, la génialité de toute pensée. Il nous faut maintenant mettre en garde contre une interprétation inexacte de cette vie mentale, interprétation qui risquerait à nouveau de rendre une certaine vraisemblance à ce « mythe des données » que nous nous efforçons de bannir.

Nous voulons parler d'une psychologie qui reconnaît explicitement la génialité de la pensée, qui fait même passer au premier plan le thème d'une évolution créatrice; mais qui, soucieuse de respecter le vitalisme de la pensée, n'hésite pas à assimiler aux créations déconcertantes et inexplicables de la vie organique les pensées toujours nouvelles qui traduisent la vie de l'esprit. Il est manifeste qu'une psychologie de ce genre ne supprime le « tout fait », n'exclut la donnée particulière, aux contours arrêtés et capable d'entrer dans différents groupements, que pour rétablir le tout fait, restituer la donnée sur une échelle plus grande, disons même sur une échelle immense qui représente toute la vie psychologique. Car si cette doctrine, de tendance vitaliste, ne méconnaît point le caractère protéiforme de la pensée, elle fait de l'écoulement de la pensée un flux inépuisable qui jaillit obscurément et qui s'épanouit dans une ignorance totale de la force mystérieuse qui soutient son élan. La pensée tout entière devient donc une sorte de donnée grandiose, une réalité qui se trouve enrichie à chaque seconde par un perpétuel miracle et qui se sent forcée de s'accepter elle-même en ratifiant tous les changements qu'elle est appelée à subir. Une telle doctrine considère bien la pensée comme une force conquérante; mais l'impérialisme du moi est un impérialisme obscur; le moi se trouve entraîné dans un changement, dans une conquête, plutôt qu'il ne change ou ne conquiert de lui-même; il ne s'enrichit pas : il reçoit du plus profond de lui-même son propre enrichissement. Ajoutons que si un sentiment lui était permis qui révélât exactement ce qui se passe en lui, ce serait l'étonnement : étonnement toujours extasié devant des métamorphoses imprévisibles, devant un devenir qui interdit toute monotonie Si donc, dans cette hypothèse, les données paraissent bannies, c'est parce que, en retour, la pensée prise dans son ensemble devient à elle-même sa

propre donnée. Aussi devrons-nous, encore une fois, attaquer, dans son dernier retranchement, le mythe pourchassé, si nous voulons découvrir quelque clarté dans l'éclosion de nos pensées les plus neuves; si nous voulons montrer que l'avènement d'une idée n'est pas le résultat d'une poussée obscure et à jamais impénétrable; si en un mot nous voulons fournir une explication du devenir psychologique.

C'est au fond le problème de la nature et du rôle de la conscience qui se pose. Faut-il considérer la conscience [10] comme une lumière dont s'éclaire momentanément la pensée, mais qui aurait pu manquer sans que cette pensée perdît de sa réalité? Ou bien la conscience est-elle, dans l'ordre de l'être, réalité première, et doit-on assimiler la série des faits psychiques à une sorte de « procession » qui émanerait d'elle comme d'une source unique? Reconnaissons que cette seconde hypothèse ne paraît guère, dès l'abord, la plus vraisemblable. La conscience ne se présente-t-elle pas comme un couronnement, plutôt que comme un point de départ? Ne présuppose-t-elle pas une richesse qui s'offre, le don gratuit d'une pensée pleine d'ombre? Il est donc plus naturel de concevoir la vie de l'esprit comme la production incessante ou mieux le surgissement incessant de faits psychiques, et la conscience comme une propriété tardive de ces faits, comme une luminosité dont ils bénéficieraient parfois, sans être, par elle, modifiés dans leurs profondeurs. En somme la conscience serait engendrée par cette pensée, et le rapport de la conscience à la pensée serait un rapport de stricte dépendance, puisque, née de cette pensée et immanente à elle, la conscience devrait être l'épanouissement de l'activité qui la soutient et qui lui offre son point d'application.

Ce n'est pas que les auteurs qui, à des degrés divers, subordonnent la conscience claire à cette pensée encore enténébrée, méconnaissent l'originalité de la conscience. Ils savent fort bien qu'elle n'est point purement passive et qu'elle entre dans la composition des faits eux-mêmes. Ils vont d'ailleurs jusqu'à identifier l'avènement de la conscience avec l'avènement de la raison, et, de la sorte, ils attribuent à la conscience un rôle immense puisque, grâce à elle, l'activité de la pensée sort des brumes de l'instinct et peu à peu se rationalise. Mais de telles concessions ne doivent point nous faire oublier les affirmations fondamentales. Oui, la pensée se rationalise. Mais en se rationalisant, nous dit-on, elle s'appauvrit, elle se schématise, et en même temps perd de sa spontanéité. Elle n'est plus le courant majestueux et puissant qui s'abandonnait docilement à lui-même. Elle cherche l'utile, et par cela même elle est obligée de charrier des concepts qui l'alourdissent jusqu'à,

---

([10]) Dans ces développements, nous entendons par conscience la conscience claire. Nous prenons donc le mot dans son sens courant. C'est à cette seule condition en effet que nous aurons le droit de déceler un certain dualisme dans les doctrines visées. Car si l'on s'en tient à la lettre de ces doctrines, toute pensée est définie par la conscience, même la pensée profonde que les mêmes auteurs réputent inconsciente; si bien que, grâce à cette ambiguïté, et faute d'une définition préalable de notre part, ces doctrines pourraient échapper à notre critique en se réfugiant derrière un terme à la signification singulièrement large.

parfois, l'immobiliser. Donc, si la conscience joue un rôle dans la vie de l'esprit, ce rôle sera forcément tardif; avant que règne la clarté, une pensée s'épanouissait riche et concrète, qui ne pouvait que se complaire dans ce devenir, et qui aurait pu se passer de la luminosité dont elle sera un jour enveloppée. D'autre part il faut reconnaître que l'activité déployée par cette conscience est surtout — dans l'hypothèse envisagée — déformatrice; voulue par la vie, procédant de la vie, elle se retourne malgré tout contre la vie puisqu'elle crée des abstractions qui dessèchent la pensée. La preuve en est que l'idéal, non point pratique mais métaphysique, que doit se proposer la conscience, c'est d'abandonner toute initiative, de cesser de s'identifier avec l'intelligence, et de s'efforcer à une communion intime avec la pensée spontanée. Autrement dit, le mieux pour elle — si elle veut être source de vérité — c'est de se confondre avec la pensée qui jaillit, c'est, au lieu de préparer l'avenir, d'abdiquer tout effort utilitaire afin de mieux s'ajuster au courant des faits psychiques et d'en adopter le rythme. N'est-il pas dès lors évident — puisqu'on exige de la conscience cette obéissance passive et ce conformisme étroit — que l'on affirme le primat de la pensée spontanée sur la conscience elle-même? Bon gré mal gré, on pose l'existence de données préalables, et, même si l'on déclare la conscience immanente à ces données, on n'en sous-entend pas moins leur antériorité indiscutable.

Or cette thèse, malgré sa vraisemblance, nous paraît spécieuse. Sans doute, elle insiste sur le devenir qui caractérise la vie de l'esprit. Mais, si intéressante soit-elle pour nous qui voulons montrer que toute pensée est nouvelle et que sa production constitue un acte plein de l'esprit, il faut avouer qu'elle méconnaît la véritable nature et, pour tout dire, le ressort même de la pensée. Considérons tour à tour les deux aspects de la vie intérieure qu'elle pose comme successifs : une sorte de moi profond, et un moi qu'on pourrait appeler superficiel; un flux d'états obscurs qui s'interpénètrent et se transforment continuellement, et une série de « prises de vue » grâce auxquelles nous avons une idée claire, mais pauvre et insuffisante de cette durée concrète; un monde psychique qui s'installe et évolue dans une exubérance de formes insoupçonnée, et une pensée consciente qui n'obtient la lumière que par des abandons et des coupures. De ce monde de données, de ce courant initial, de ce flux incessant, nous sommes obligés d'affirmer qu'il est en grande partie supposé. Car nous ne connaissons que ce qui est conscient, et l'expérience nous manque, par définition, pour que nous puissions parler avec pertinence de la pensée enténébrée qui aurait précédé. Ce ne sont pas les faits psychiques eux-mêmes qui pourraient nous renseigner; ils se contentent de se présenter; et par aucun de leurs caractères nous ne saurons jamais directement s'ils émanent en dernière analyse d'une source obscure ou s'ils sont l'œuvre intégrale de la conscience. Il nous faut donc examiner la supposition du point de vue de ses avantages. Elle est destinée, sans nul doute, à faciliter l'explication de la vie de l'esprit. Il faut une matière, dira-t-on, à la pensée consciente; celle-ci ne crée pas :

elle est un aspect du devenir de la vie psychique, une transformation et même une déformation du moi profond. Seulement nous sommes en droit de nous demander si, pour expliquer une activité aussi lourde de secret qu'est déjà par elle-même la pensée consciente, on ne va pas faire l'hypothèse d'une activité plus mystérieuse encore et peut-être à jamais insondable. Cette pensée qui se forme dans les ténèbres, qui se développe obscurément en attendant de devenir un jour transparente à elle-même, ne constitue-t-elle pas un véritable miracle? Et ne faut-il pas voir dans sa demi-docilité vis-à-vis de cette clarté dont elle s'illuminera, un autre miracle, absolument du même type que celui qu'à son insu postule le réaliste lorsqu'il affirme la docilité du monde physique vis-à-vis d'une pensée assimilatrice? Ajoutons qu'un tel courant ne saurait jamais nous apparaître nôtre, et que l'exercice de la conscience ne pourrait qu'accentuer le divorce entre ce monde, forcément étranger, qui se livre à notre examen, et la conscience qui, tout en demeurant intérieure à ce monde, nous en détache dans la mesure où elle nous le révèle comme donné. A supposer que nous gardions encore le sentiment de notre individualité, notre moi serait infiniment pauvre, puisque, devant ce flux dont il éprouve l'envahissement, il ne pourrait s'attribuer en propre que la seule « prise de conscience »; et encore ce moi risquerait-il de s'évanouir chaque fois que la conscience, pour être moins déformatrice, serait tentée de se confondre parfaitement avec ce courant obscur. Ainsi l'hypothèse d'une pensée spontanée, qui préexisterait à la conscience claire et serait susceptible de sortir plus ou moins des ténèbres, nous semble se heurter à des difficultés sérieuses.

Mais que dire de la conscience elle-même, chargée, dans cette hypothèse, d'une fonction qui ne peut être en définitive qu'accessoire? Comprendra-t-on mieux son rôle si on fait d'elle la luminosité plus ou moins vive dont se pare un monde d'abord obscur? Il est impossible d'expliquer comment la conscience parvient à se développer à l'intérieur d'un monde qui par avance semble offert comme réalité en soi. Quelle commune mesure y aurait-il entre des faits psychiques inconscients ou subconscients et la forme consciente que prennent ultérieurement ces faits? Inintelligible serait l'installation et le déploiement de la conscience au sein d'un monde enténébré. Sans doute, on objectera qu'entre cette pensée qui se donne et la clarté dont elle s'entoure et se pénètre n'existe aucune séparation réelle, mais bien plutôt d'étroits liens de parenté, et même un rapport d'immanence. On insistera d'ailleurs sur cette parenté en évitant de parler d'inconscient absolu et en admettant une foule de degrés entre le subconscient et le conscient. Mais aura-t-on fait autre chose qu'atténuer le caractère pressant de la difficulté? Car, au fond, le problème demeure entier. Ces états psychiques qui vivent d'une existence obscure et que nous ne pouvons guère atteindre dans leur nature originale, nous avons au moins le droit de nous demander s'ils sont du même type que les autres — à la différence d'éclairement près — ou s'ils sont différents d'eux. Or, qu'ils soient du même type, personne ne songe à

l'admettre, car pareille hypothèse repose trop manifestement sur la comparaison simpliste du fait psychique avec un objet physique placé dans l'obscurité et qu'on pourrait à volonté éclairer. Il faut plutôt se résoudre à leur attribuer une forme d'être irréductible. Mais dès lors la pensée claire, loin d'être un appauvrissement et comme une déformation de la pensée « profonde », constitue un monde inédit, et tout se passe comme si la conscience avait créé un tel monde. Même si on admet que cette conscience est fille du flux obscur qui constituerait originairement la pensée, ne doit-on pas reconnaître qu'elle se révèle singulièrement inventive dans ses œuvres? Née de l'élan vital, elle manifeste une richesse de ressources que l'élan vital ne saurait expliquer. Car avec la conscience naissent des sentiments qui, auparavant, ne pouvaient exister à titre de sentiments; des idées qui, auparavant, ne pouvaient avoir l'aspect que nous leur connaissons, puisqu'il est de leur nature d'exiger une aperception synthétique; des décisions et des actes auxquels ne pouvait correspondre au préalable rien qui leur ressemblât, puisque la volonté suppose la clairvoyance et, par là, la mainmise sur les motifs et les mobiles. Bref, que l'on examine les différents faits psychiques et l'on se rendra compte qu'exister dans la conscience claire ne constitue pas pour eux une forme dérivée d'existence, mais plutôt une existence première. S'ils sont dans la conscience, ils sont *par* la conscience. Leur supposer une forme antérieure de réalité, les supposer d'abord enveloppés d'ombre, c'est faire une hypothèse invérifiable — puisqu'on ne peut rien dire de cette forme —; mais c'est surtout faire une hypothèse dangereuse, car elle conduit insensiblement le psychologue à faire de la pensée inconsciente et de la pensée consciente — qu'il déclare pourtant liées par une continuité profonde — deux mondes antithétiques dont les valeurs différeraient. En particulier elle le pousse à sous-estimer l'importance et la génialité de la conscience claire. Or, ce que précisément nous voulons mettre en relief, c'est l'aptitude à créer qui définit la pensée consciente; c'est ce génie inventif grâce auquel un monde surgit, tellement neuf et tellement singulier que nous ne devrions avoir d'yeux que pour lui et ne point risquer de le déprécier en le considérant comme la déformation et l'appauvrissement d'un autre.

* * *

Nous sommes donc amenés à mettre l'accent, dans la vie de l'esprit, sur l'activité consciente; et c'est cette activité qu'il nous faut placer à la source de toutes nos pensées. Nous ne devrions plus dire « prendre conscience »; car il nous faudrait un verbe exprimant que la conscience ne se porte pas sur un objet, mais plutôt que cet objet naît de l'exercice même de la conscience. A étudier ainsi la conscience, nous assisterions, à partir d'un acte générateur, à cette sorte de « procession » des pensées dont nous avons déjà parlé. Nous verrions que les pensées s'expliquent beaucoup moins les unes par les autres — entendons : par un jeu tout mécanique qui serait indiffé-

rent à leur contenu — que par la dialectique immanente à cette activité unique qui les engendre toutes. C'est une étude de ce genre que nous entreprendrons lorsque nous examinerons, pour elles-mêmes, les différentes associations d'idées. Mais actuellement nous ne sommes pas encore suffisamment préparés à cette étude, car il nous manque d'avoir mis en pleine lumière les caractères originaux de la conscience — caractères qu'il faut connaître si l'on veut pénétrer le secret de la production des pensées. Nous savons déjà que cette conscience est, dans le domaine de la pensée, réalité première. Ajoutons que cette réalité première est à ce point activité que jamais elle ne se présente comme donnée à titre de fait. Le monde de mes représentations peut bien se présenter à moi comme constituant un tout observable, ou du moins capable d'être observé peu à peu, c'est même le propre d'un *monde* de s'offrir comme achevé, et par là de constituer un champ d'exploration. Mais que dire de l'activité spirituelle qui *se donne* un monde? Comment pourrait-on lui faire prendre place dans le monde qu'elle a créé, et l'assimiler à ses propres produits? Sa destinée est de demeurer toujours hors de l'univers des données. Voudrait-elle pourtant s'y loger à toute force? Voudrait-elle s'observer elle-même et, s'observant, se situer à titre d'événement parmi les faits intégrés par elle à cet univers? Elle ne le pourrait qu'en apparence, car, ce faisant, elle se détacherait pour ainsi dire d'elle-même, ne gardant, pour l'installer dans l'univers des données, que le souvenir de son propre exercice, et réservant tout entière son énergie pour l'employer à des travaux ultérieurs. D'ailleurs il lui faudrait, en vue de cette opération, instituer à son propos un nouvel acte de pensée; et cet acte, évidemment, ne saurait être converti en objet.

Par là, l'activité spirituelle nous fait connaître un autre de ses caractères : elle est inépuisable [11]. Comment, en effet, pourrait-elle se sentir enfermée dans le monde des pensées déjà formées? Extérieure à ce monde, tout en le sous-tendant, elle n'est point tarie par sa propre production. Toujours elle tend à dépasser le cercle des pensées réalisées, à en faire jaillir d'autres par une création continue. Et même quand elle veut clore ce cercle, elle ne saurait s'empêcher d'y ajouter un acte de plus, celui qu'elle est en train d'accomplir, et qui se révèle indéfiniment renouvelable. C'est pourquoi la pensée apparaît toujours à elle-même riche d'espérance, car son être réel déborde son être réalisé; elle est un mouvement pour se dépasser elle-même et pour aller au delà de ce qui est formulé. — Mais cette remarque nous fait découvrir un autre caractère encore : l'activité spirituelle est essentiellement *liberté*. Car la pensée, prise dans sa source, est indépendante de ce qu'elle pose. Sans doute elle étend continuellement sur les choses, pour les mieux comprendre, le réseau du déterminisme. Mais elle-même est soustraite au déterminisme, comme l'artiste est forcément soustrait à l'œuvre qui, pourtant, l'exprime. C'est à elle d'imposer aux choses la nécessité, et par là, elle

(11) Cf. Parodi, *Les bases psychologiques de la vie morale*, chapitre II.

échappe à cette nécessité qui ne saurait se rencontrer que dans le domaine de l'*objet*, donc, comme dirait Kant, dans le domaine du phénoménal. Idée importante, qui nous éclaire sur la véritable nature de la liberté comme sur l'essence même de la pensée consciente. C'est en dehors des faits objectifs, connus et systématisés par la conscience, c'est au-dessus d'eux, dans l'acte même qui les connaît et les systématise, que nous devons placer la liberté. Aussi toute étude de l'association des idées devra-t-elle tenir compte de cette remarque; car nous aurons beau découvrir une sorte de déterminisme entre nos pensées, il ne nous faudra pas oublier que ce déterminisme lui-même est l'œuvre d'une activité libre et que, sous les évocations les plus machinales d'idées *les unes par les autres*, subsiste une activité spirituelle qui est le véritable agent de leur formation. Jamais nous ne devrons nous fier aux apparences et considérer le jeu des pensées comme un jeu étranger à la conscience, donc à nous-même.

Le propre de cette conscience toujours en acte, toujours inépuisable et libre, est bien, comme nous l'indiquions, de construire un monde qui, à l'inverse, doit nous apparaître comme donné, comme achevé, et comme formé d'éléments étroitement reliés. Qu'est-ce à dire sinon que l'activité spirituelle se définit par un nouveau caractère encore : elle est synthèse rationnelle. L'éveil de la conscience en effet est marqué par un effort pour prendre toutes choses ensemble, pour les organiser d'une manière intelligible. Le mot conscience lui-même, *cum scire*, n'est-il pas significatif de cette tendance? Penser, c'est créer des simultanéités et des successions, c'est réunir dans une aperception unique des éléments qu'on déclare pourtant séparés les uns des autres dans l'espace et dans la durée. La moindre de nos perceptions réalise ce miracle d'être l'unité d'une multiplicité et l'identité d'un changement. Et c'est le même miracle que la conscience accomplit à tout instant pour notre propre compte, puisque la personnalité n'existe qu'au prix d'une unification active d'éléments disparates et de moments divers. Synthèse non seulement vivante, mais encore rationnelle : car ce que je cherche, c'est la cohérence de ces éléments, c'est leur intelligibilité. Je veux comprendre, c'est-à-dire, comme l'indique encore l'étymologie, prendre ensemble, établir des connexions rationnelles grâce auxquelles le tout sera un et formera un ensemble perméable à ma pensée.

Ainsi chacune de mes perceptions forme un système harmonieux; elle est à proprement parler une loi : la loi qui relie telles sensations à telles autres bien déterminées, et que garantit la position de l'objet dans un espace unique; et de plus elle n'est une perception, c'est-à-dire une image vraie, que parce qu'elle entre, à titre de système partiel, dans le système total de mes idées. On pourrait en dire autant du souvenir, puisque le souvenir est une ancienne perception, et plus précisément une perception que nous avons dû former autrefois, qui a donc sa place *nécessaire* dans notre vie, et que, pour certaines *raisons*, nous devons rejeter hors du présent. L'image fantaisiste elle-même doit former un système, puisqu'elle est une perception *possible;*

et si elle est rejetée dans le domaine de la fantaisie, n'est-ce pas encore pour des raisons de cohérence interne, la fantaisie d'une image n'étant révélée que par un jugement, que par l'impossibilité *reconnue* de situer l'image dans le système des représentations objectives? Inutile de multiplier les exemples; d'ailleurs ceux qu'on ajouterait devraient être empruntés à la pensée qui raisonne : ils prouveraient trop évidemment l'existence d'un effort constant de systématisation. Nous pouvons, en nous bornant à l'étude de la pensée empirique, nous persuader que la raison gouverne l'activité de la conscience. Raison peu développée parfois, s'affinant et se modifiant par son exercice même; mais dont les formes réputées inférieures révéleraient encore l'emploi — peut-être maladroit — de certaines catégories fondamentales, comme celles du sujet et de l'objet, de l'espace, du temps, du nombre, de la causalité; tout au moins de telles formes seraient-elles caractérisées par une tendance latente à l'organisation, c'est-à-dire à une rationalisation si imparfaite fût-elle. D'ailleurs n'est-ce pas un fait que la pensée consciente cherche à traduire au moyen de mots ses propres créations? Que le langage employé, non seulement exprime, mais encore, par sa vertu poétique, facilite ces créations? Or avec l'aide de la langue, il est naturel qu'une certaine logique devienne immanente à l'activité de la pensée. Et de la sorte se trouve consolidé le dynamisme de la raison.

Tel est donc l'aspect sous lequel nous devons considérer la conscience, et tels sont les caractères que nous devons attribuer à l'acte générateur, qui tisse continuellement un monde de représentations, le seul monde dont nous puissions parler. Après cela, il faut bien que nous abandonnions complètement, comme nous l'avions déjà montré, l'hypothèse d'un inconscient absolu. Hypothèse contradictoire, s'il est vrai que dans l'ordre de l'être, la conscience est réalité première. Entendu dans un sens relatif, l'inconscient ne pourra se définir que comme une tension moindre de la conscience, un demi-sommeil de son activité, comme il arrive par exemple dans la rêverie. Ou bien comme un abandon de ce qu'elle a créé, comme une distraction qui la détourne de ce qu'elle vient de mettre au jour. De ce point de vue l'inconscient prend, dans la vie de l'esprit, une importance de premier plan. Car la conscience, en vertu même de sa fécondité inépuisable, produit toujours, mais par là même passe constamment d'un problème à un autre; elle abandonne donc ses constructions successives. Mais s'agit-il d'un abandon intégral? Non, car cette activité se modifie par l'exercice même; si elle ne conserve pas ses œuvres, elle conserve au moins l'aptitude à les recommencer; elle acquiert une formation, et c'est cette formation qui constitue la pensée implicite — cette pensée dont nous avons dit qu'elle est à la fois présente et absente, puisqu'elle est la persistance du passé sous forme d'habitudes prêtes à s'actualiser. Ainsi l'inconscient est postérieur à la conscience; il est engendré par elle, et il se nourrit d'elle. Avant l'avènement de la conscience, il existe certainement des mécanismes corporels très compliqués qui peuvent faire croire à l'existence d'une pensée inconsciente; mais ces méca-

nismes sont seuls, aucune pensée inconsciente ne les guide. Pour qu'il y ait un inconscient, il faut que surgisse la conscience, il faut que des pensées soient forgées par elle à profusion; car c'est à cette seule condition que pourront se rencontrer des pensées à demi abandonnées, dont la dispersion définira précisément l'inconscient. Il n'y a donc pas passage de l'inconscient au conscient; mais au contraire du conscient à l'inconscient. Si la conscience est la pensée en acte, et l'inconscient, la pensée en puissance, capable de renaître, et déjà sur le chemin de l'existence, il faut reconnaître, à la manière d'Aristote, que l'acte est nécessairement antérieur à la puissance, et qu'il peut seul l'expliquer, bien loin d'être expliqué par elle.

Nous sommes à même désormais de mieux comprendre le *mouvement* qui caractérise la pensée. Ce n'est point une spontanéité créatrice qui ignorerait tout d'elle même, si ce n'est le fleuve de données dans lequel elle s'exprime. Ma pensée est essentiellement une activité qui construit un monde et qui le construit rationnellement. Elle ne le pose pas d'abord, pour faire plus tard appel à la raison et le découvrir rationnel : en elle, création et raison sont confondues dans une même opération. Autrement dit, le vrai n'est pas postérieur à l'être : je ne forge un être que dans la mesure où je cherche à penser vrai. A la racine même de toute pensée il faut donc déceler la présence de la raison. D'ailleurs l'analyse de l'acte primordial qui définit la conscience nous montrerait, outre les caractères que nous avons distingués tout à l'heure, que le mouvement de *ma* pensée est en même temps un mouvement de *la* pensée, c'est-à-dire d'une activité impersonnelle. Car l'acte par lequel je bâtis un univers est sans doute mien, et à ce titre je pourrai le considérer après coup comme faisant partie de mon histoire. Mais, en tant que constructeur de cet univers, et pris au moment même de son plein exercice, il n'entre pas à titre d'élément dans cet univers; il ne fait pas non plus partie de mon histoire. Il dépasse cette histoire, il transcende mon individualité. Puisqu'il forge chacune de mes pensées, et par là même leur série, comment serait-il atteint par les particularités de mon histoire? Sans doute l'exercice arrivera à le modifier, à créer en lui des aptitudes. Mais toujours, dans son essence même, disons dans son principe, il demeurera à l'abri de ses propres déterminations. Il sera donc la pensée avant d'être ma pensée. Ou, ce qui revient au même, il sera impersonnel : sorte de spiritualité à l'état pur qui va se livrer à une besogne déterminée, mais qui, l'espace d'un éclair, peut être considérée comme n'étant pas encore engagée dans cette besogne.

Dans ces conditions, il faudra bien admettre que ma pensée est capable d'obéir à une dialectique, qui est la dialectique de toute pensée. Et c'est grâce au choc mystérieux dont nous avons parlé — dans lequel s'exprime tout ce que nous pouvons dire du donné brut offert à la connaissance — que l'activité spirituelle se mettra en branle et, suivant les lois de cette dialectique, s'exercera à la construction d'un monde en même temps que, par opposition, elle modèlera ma personnalité. Toute étude des pensées parti-

culières devra donc, sous peine de méconnaître la vie profonde de l'esprit, se retourner vers cet acte et cette dialectique et leur demander le plus clair des explications cherchées. Nous devrons nous défier de cette erreur de perspective trop fréquente qui consiste à ne donner son attention qu'aux constructions achevées et à vouloir comprendre intégralement ces constructions au moyen des rapports tout extérieurs qui existent entre leurs pièces. En réalité l'explication des pièces n'est pas dans les pièces : elle est dans l'activité même qui les a engendrées toutes. Il nous faudra, non pas nous maintenir au niveau des choses créées, mais remonter jusqu'à l'acte générateur lui-même [12]. A vrai dire notre dessein, dans cet ouvrage, n'est pas de remonter aussi haut. D'ailleurs cet acte, nous l'avons vu, ne saurait être saisi. Nous ne faisons même pas le projet trop ambitieux de retrouver toute la dialectique de la pensée. Nous voulons plus modestement — avant de passer à l'étude des associations d'idées — décrire *dans son ensemble* le mouvement par lequel l'esprit engendre la représentation. Dans l'incapacité où nous sommes de remonter très haut, et en raison de l'inutilité de demeurer au niveau inférieur des pensées réalisées, nous nous contenterons de saisir l'activité spirituelle au moment où déjà elle « s'affaire » autour d'un problème particulier et où elle ne se repose pas encore dans une pensée formulée qui achève son mouvement.

* * *

Je suis par exemple en face d'un arbre. D'un seul regard, je le perçois. Il n'a fallu que le temps d'un éclair pour que ma pensée connaisse et l'existence de cet objet et quelques-uns de ses caractères distinctifs. Quel est le processus des opérations accomplies en un temps si court?

Si je pouvais déterminer ce processus, et dégager les principes qui le dirigent, je serais renseigné sur l'activité spirituelle en général. Car, à supposer que je montre que cette perception est subordonnée à des notions, à des concepts, et surtout qu'elle est l'*œuvre* de ces notions et de ces concepts, je n'aurai nul besoin ensuite de passer en revue d'autres fonctions psychologiques. L'imagination et la mémoire, nous l'avons vu, sont proches parentes de la perception. Quant au raisonnement, n'est-il pas évident qu'il repose sur des concepts, et qu'il ne vise qu'à leur enchaînement. Donc il me faut considérer attentivement cet exemple de perception, afin de savoir si vraiment ma pensée doit obéir à une dialectique pour être capable de former la perception d'un objet, ou plus généralement pour former une connaissance quelconque.

Or ne vais-je pas plutôt considérer cette perception comme une construc-

(12) Cf. Pradines, *Le Problème de la sensation*, p. 23 : « Il ne peut y avoir de premier que ce que *pose* l'esprit, non ce qu'il reçoit, c'est-à-dire un *acte*. Ce *premier* n'est donc pas donné, mais *à priori*, et c'est ce qui le justifiera d'imposer une loi première à tout ce qui peut être donné ».

tion qui *se ferait* d'elle-même en moi et dont je serais le spectateur? Avouons que cette conception est pour le moins vraisemblable. Car la perception d'un arbre a beau constituer un acte complexe; elle a beau exiger, soutiendra-t-on, que de nombreuses sensations soient devinées à partir de la sensation visuelle éprouvée actuellement; il n'en reste pas moins que cette sorte de divination est machinale, et que je n'ai nullement à réfléchir pour qu'aux données de la vue s'agrègent des images tactiles, musculaires, auditives et olfactives. Je n'ai pas sitôt ouvert les yeux que déjà la perception se trouve achevée. Pourquoi, dans ces conditions, supposer une dialectique qui dirigerait une opération que l'introspection révèle si spontanée? On peut bien à la rigueur faire intervenir la raison; mais seulement pour juger après coup de la valeur des produits qu'on lui présente. — Pourtant pareille description s'avère bien sommaire. L'accepter, n'est-ce pas assimiler la perception à l'une de ces constructions que nous présente la physique épicurienne? Les sensations actuelles, en effet, seraient comme ces atomes qui s'agrègent à d'autres atomes par un jeu essentiellement aveugle. Et la perception d'un arbre se formerait par une juxtaposition — très rapide sans doute — de pièces détachées. Nous-même, spectateur de ce jeu interne, nous constaterions l'agrégat sans avoir participé à sa formation. Nous saisirions des touts, mais la mobilisation même des atomes échapperait à notre contrôle direct. Or il semble paradoxal de soutenir qu'un produit aussi cohérent qu'une perception soit l'œuvre d'un mécanisme aveugle. Car, même si on l'admettait pour nos perceptions habituelles, comment l'admettre encore pour nos perceptions neuves? Elles sont aussi rapides que les autres, sans doute; mais leur plasticité, leur unité organique peuvent-elles s'expliquer par une agglomération toute mécanique aussi? Justement ces perceptions neuves offrent un intérêt de premier ordre, car elles peuvent nous révéler le processus qui engendre toute perception, y compris celles qui sont devenues habituelles, et dans lesquelles ce processus se cache peut-être encore. Seulement, pour analyser avec profit ces perceptions, il nous faut les aborder en nous délivrant de tout préjugé atomiste; il nous faut — pour poursuivre la comparaison déjà utilisée — essayer d'opérer dans ce domaine un renversement analogue à celui qu'opérait Descartes dans le domaine de la Physique. Les atomistes plaçaient l'unité dans l'élément; c'est pourquoi ils étaient obligés de supposer un vide; c'est pourquoi aussi ils étaient incapables d'expliquer la continuité de n'importe quel tout. Descartes au contraire place l'unité dans le tout, et cette unité — entendons l'unité de l'étendue — est une unité de continuité; c'est pourquoi les corps sont moins des parties que des déterminations, donc des négations du tout; ils n'existent que par le tout, et non le tout par eux. Procédons de même à propos de la perception : considérons-la comme un tout, autre que la somme de ses éléments, et supérieur à ses éléments; et tâchons de rendre compte de ce tout *pour lui-même*. Envisagée sous cet angle, la perception nous livrera le secret de sa genèse. Car nous ne risquerons plus de prendre ses éléments pour des parties juxtaposées. Les sensations devront

alors nous apparaître comme de simples *points de vue* sur un ensemble indécomposable [13]. Et surtout nous serons à même de dégager les conditions de ce tout, considéré en tant que tout, conditions qui doivent précéder en droit et régler en fait l'arrangement des prétendus éléments. Aussi l'activité de la raison, loin de nous apparaître comme le couronnement inutile de l'œuvre, nous apparaîtra comme engagée dans cette œuvre et, en quelque sorte, la tissant.

Il faut déjà, pour que ce tout soit possible, que certaines notions en déterminent d'avance la forme et permettent ainsi à l'esprit de l'appréhender. Quelles sont ces notions *a priori*? Sans doute n'est-on pas d'accord sur leur liste; mais au moins ne conteste-t-on pas leur existence et leur nécessité. Nous-même avons eu l'occasion précédemment d'insister sur le rôle de la notion d'objet. Nous avons dit qu'il n'y a pas de perception sans la position d'un objet en face du sujet, et que cette position ne nous est point imposée par l'expérience puisque c'est elle, précisément, qui rend possible cette expérience. Comment en effet une multiplicité de sensations, si ordonnée soit-elle, pourrait-elle nous forcer à admettre une réalité, et surtout à considérer cette réalité comme une source inépuisable de sensations, si d'avance nous n'étions pas préparés à *transfigurer* cette multiplicité de sensations, et à la faire servir à une œuvre dont le programme est déjà tracé par nous? La preuve en est que l'empirisme, la science et la métaphysique se sont toujours attachés et s'attacheront toujours à résoudre le problème de la nature de l'objet; c'est donc que l'objet ne nous est pas donné, mais que nous nous contentons de le poser, afin que puissent s'ordonner nos sensations, non plus suivant un ordre de fait, mais un ordre vrai. De même la notion d'espace est une des conditions *a priori* de la perception. Car la perception est une connaissance, et une connaissance n'est possible, ou du moins n'apparaît légitime à nos yeux, que si des garanties d'objectivité lui sont offertes. Or comment pourrais-je être sûr qu'avec des sensations fugitives je connais bien ceci ou cela, si je ne situais le futur objet et le sujet lui-même dans un espace unique? En posant un espace unique, j'affirme que l'objet à connaître est extérieur à moi, donc indépendant de moi; je soutiens ainsi qu'il existe une vérité de l'objet; mais en même temps je le relie à moi au moyen de rapports spatiaux, et de la sorte je puis comprendre tous les changements qui se produisent dans mes sensations : car ces changements se trouvent désormais expliqués, c'est-à-dire *fondés en raison,* par des différences de position. Remarquons encore le rôle important joué par la notion de nombre; c'est une arme forgée par ma pensée pour briser une multiplicité, pour détacher un objet des autres. Aucune collection ne me fournit le nombre; dire qu'elle me le suggère, c'est affirmer que je le crée moi-même pour aller au devant des choses, et l'utiliser comme instrument de « clarification ».

([13]) Il ne s'agit pas pour nous d'exposer une « théorie de la forme ». Car nous cherchons à remonter au delà même de ces perceptions globales de structures. Par une analyse réflexive nous voulons déterminer moins des étapes que des conditions.

Mais il est inutile de multiplier les exemples. Il nous suffit de nous convaincre de la nécessité de ces cadres de saisie. Une connaissance n'est possible que si déjà nous sommes munis de certaines notions dont le rôle est éminemment actif puisqu'elles charpentent d'avance le connu, suscitent l'apparition de matériaux et confèrent à l'édifice une intelligibilité que ses matériaux seraient impuisants à expliquer. De telles notions apparaissent d'ailleurs d'une extrême fécondité, puisqu'elles nous mettent sur la voie de découvertes nouvelles. Par exemple poser un objet, c'est être naturellement conduit à porter son attention sur le sujet, en vertu de la corrélation même des deux notions. Situer un objet dans l'espace, n'est-ce pas être amené à s'intéresser à tout ce qui avoisine l'objet? Car tout point de l'espace rayonne en quelque sorte, non par lui-même mais en vertu d'une nécessité dialectique inhérente à la notion d'espace. Et si je pose un objet comme un, saurai-je me défendre de penser à une multiplicité d'autres qui sont possibles, ou encore à la multiplicité éventuelle de ses éléments? Ainsi les notions fondamentales, que découvrirait une psychologie réflexive, interviennent activement dans la construction de toute représentation, et elles s'avèrent tellement fécondes que, d'elles-mêmes, elles nous ouvrent de nouveaux chemins et nous font entreprendre de nouvelles constructions.

Mais à elles seules peuvent-elles rendre compte de la genèse de toute pensée particulière? Quand je saisis dans sa spécificité un objet déterminé, ne me faut-il pas délibérement quitter les notions *a priori*, forcément trop générales, et me mettre à l'école du fait? On comprend à la rigueur que certaines catégories orientent la connaissance ou définissent le genre de nos recherches; mais leur importance ne doit-elle pas être rapidement éclipsée par celle de l'expérience qui, seule, semble-t-il, mérite désormais d'être consultée? Là encore ne soyons pas dupes d'une illusion. Si, jusqu'à présent, la marche de l'esprit semblait consister dans un passage de l'idée à la donnée, il est invraisemblable que cette marche se trouve tout d'un coup renversée. Le même mouvement qui nous a déjà permis de nous rapprocher de la représentation en nous fournissant ses cadres les plus généraux, pourquoi ne pourrait-il pas se poursuivre et, sans changer de sens, engendrer progressivement une représentation de moins en moins abstraite? Autrement dit l'activité spirituelle, si elle se révèle constructive dès le début, doit sans doute demeurer par la suite constructive encore et, partant des premières notions fondamentales, en créer d'autres de manière à forger peu à peu la représentation complexe. Toute connaissance débuterait donc par des concepts et même resterait, dans sa nature profonde, enrichissement et transformation de concepts.

Il faut bien, en effet, que dans la vie de l'esprit le concept soit premier. Comment pourrait-il naître de la comparaison des images particulières puisque ces images particulières n'existent que par lui? Tant que je ne forme pas l'idée d'arbre, il peut bien exister une multitude d'arbres : mais je n'en connais aucun puisque, pour remarquer ces couleurs et ces formes dont je

ferai plus tard une forêt, il faut que je sache dissocier et composer, c'est-à-dire accomplir des opérations que seul le concept rend possibles et fructueuses. Avant le concept règne le chaos : mais ce n'est même pas un chaos positif, caractérisé par un fourmillement désordonné que nous apercevrions; c'est le néant même de la pensée, c'est l'attente d'une activité qui, en s'affirmant elle-même, va susciter son propre objet. — Dira-t-on que le concept naît de la ressemblance sentie, qu'il n'est que la traduction dans la pensée d'une identité de réaction? Il est probable en effet que le concept se trouve préparé par l'habitude, puisque celle-ci est, dans son genre aussi, fusion d'expériences variées et conservation de caractères similaires. Mais cette thèse confirme précisément ce que nous voulons prouver, à savoir la priorité du concept dans la vie de l'esprit. Car en soutenant que le concept se trouve préparé par l'habitude, on met peut-être en lumière une des conditions qui favorisent son apparition; mais on n'explique en aucune façon sa genèse, puisque, entre la ressemblance sentie et le concept, il y a toute la distance qui sépare le plan de l'action du plan de la représentation [14]; donc la formation du concept s'explique toujours en définitive par le génie inventif de l'esprit, et par lui seul.

Sans doute une sorte de choc, comme nous l'avons dit plus haut, met en branle l'esprit. Mais de ce choc nous ne pouvons rien dire, car immédiatement l'esprit réplique, et sa réplique est tellement originale qu'elle seule mérite d'être considérée, et que notre rôle est de la recueillir comme on recueille les créations de l'artiste. Le concept, ainsi engendré mystérieusement, peut bien nous apparaître comme un acte, comme une opération mentale, ou encore comme un « schème opératoire »; c'est qu'en effet il n'existe que tant que dure l'activité de l'entendement, et qu'il retombe dès que l'esprit n'est plus en train de procéder à sa construction. Mais ce serait une faute de séparer, dans le concept, l'acte qui le sous-tend du contenu sur lequel il porte. Car ce contenu est l'objet même de la pensée, puisqu'aussi bien penser c'est toujours poser et déterminer un objet. C'est pourquoi le concept se révèle à la fois comme étant l'acte même de la connaissance et comme constituant sinon la représentation du moins l'armature forcée de cette représentation. Pour me représenter un arbre, je n'attends pas que des données viennent à moi; je prends les devants, je pose un objet possible dans un espace commun à l'objet et à moi; je m'apprête à tracer des lignes, je commence même le mouvement pour les tracer, et cette activité — toute intellectuelle, bien qu'elle s'accompagne de gestes — est aussitôt récompensée : la silhouette de l'objet se dessine; en même temps la recherche active des oppositions me fait mettre en évidence la couleur verte, cependant que j'enserre dans un réseau de rapports analogue tel autre caractère de l'objet, son immobilité par exemple, ou encore sa résistance. Au fur et à mesure que l'opération constructive de ma pensée se développe, un système de

(14) Cf. Delacroix, *Traité de Psychologie* II, p. 134.

relations se constitue, et ce système se précise, se corrige, se complète et, dans le même moment, se charge d'un lest de qualités qui fournissent aux rapports les termes dont ils ont besoin. Le concept ainsi formé peut être dit général : mais il ne s'agit que d'une généralité virtuelle. Il est général en ce sens qu'il est né d'un acte et que cet acte peut être indéfiniment reproduit; en ce sens aussi qu'il a pour contenu des rapports, et que ces rapports peuvent susciter de nouvelles sensations et déterminer ainsi de nouvelles images. Mais il n'est pas construit pour être général : il l'est naturellement parce que le processus de toute pensée se définit par un passage du plus abstrait au moins abstrait, et que ce passage doit être recommencé pour tout nouvel objet.

Une fois qu'on a saisi ce processus, et qu'on a compris que toute individuation est une individuation par la forme, on se convainc que seuls les concepts trouvent place dans la pensée. Sans doute faut-il distinguer entre les concepts différentes catégories, selon leur degré d'abstraction. Mais peu importe que leur « charge » de caractères sensibles soit importante et qu'elle nous incite à leur donner alors plutôt le nom d'images : ils demeurent, dans leur fond, des concepts, c'est-à-dire des édifices de rapports. Entre ce que nous appelons en nous fiant au langage courant, un concept et ce que nous appelons une image, l'écart est faible, et la différence n'est que de complexité. Aussi pourra-t-on passer d'une façon continue du concept proprement dit à l'image : car le concept et l'image ne sont que des vues prises *à des moments successifs* sur une même activité en exercice; le concept est donné par une coupe arbitraire faite quand le travail d'individuation est peu avancé; et l'image marque le terme idéal de ce travail ou du moins le terme que pratiquement nous lui assignons. C'est pourquoi certains esprits sont par nature « abstraits » tandis que d'autres recherchent passionnément le concret : leurs démarches sont les mêmes, mais les premiers abandonnent vite leurs constructions commencées pour en entreprendre d'autres, tandis que les seconds poursuivent sans répit l'échafaudage de rapports et par là suscitent de nouveaux matériaux.

Il nous faut donc, si nous voulons comprendre l'activité mentale, adopter les principes du conceptualisme; et même soutenir que toute pensée est de la nature du concept. Mais nous ne devons pas oublier que si la pensée tisse continuellement des rapports, c'est afin de reconstruire les choses — puisque nous ne connaîtrons jamais les choses que par leur armature de rapports et que leur vérité réside dans leur intelligibilité. Le réalisme n'apparaît donc nullement comme une doctrine périmée. De plus, il nous faut bien reconnaître que le concept est une pensée inachevée, toujours en train de se parfaire, et que la conscience ne parvient pas à saisir; car la saisir, c'est l'arrêter, et l'arrêter, c'est la tuer; l'activité de la conscience ne peut d'ailleurs en même temps s'engager dans la création du concept, et se retirer pour ainsi dire du concept afin de l'observer. Sur ce point le nominalisme nous apporte quelque lumière. Mais ce que doit nous apprendre avant tout

une étude du concept, c'est, comme nous pensons l'avoir dégagé, le dynamisme de l'esprit, c'est l'acte par lequel il crée continûment, au moyen de rapports diversement tissés, la multiplicité des choses.

* * *

Concluons désormais cette longue étude, dont aucune partie ne constitue — comme nous le verrons par la suite — une digression. C'est un tableau de l'activité pensante que nous avons tenté de brosser. Nous avons montré d'abord que l'esprit n'a pas à sa disposition de facultés adjointes chargées de lui fournir, sous leur forme achevée, des souvenirs et des images. Nous avons ensuite montré que, dans la perception de l'univers, le construit recouvre tellement le donné que le tableau de cet univers peut-être réputé l'œuvre propre de la pensée [15]. Ayant ainsi ébranlé le mythe des données, nous avons cru pouvoir détruire complètement ce mythe en décrivant cette fois le processus même de la pensée. Loin de faire de la pensée une spontanéité, créatrice sans doute, mais profondément obscure, et ne recevant que tardivement, et avec difficulté, la lumière de l'intelligence, nous avons posé comme étant premier l'acte de la pensée tel qu'il se révèle dans la conscience; nous avons étudié cet acte dans ce qu'il a de créateur; et surtout nous avons montré qu'il est acte raisonnable — mieux encore : raison en acte. Pour compléter cette étude nous avons essayé de décrire le progrès de cette raison en acte, et son passage graduel de rapports simples à ces systèmes complexes de rapports que nous appelons des représentations.

Voici donc ce que nous savons désormais. Nous savons que le cheminement d'une idée à l'autre est toujours innovation, puisque la pensée ne se répète pas et qu'elle est engagée tout entière dans la formation de cette nouvelle idée. Mais nous savons aussi que l'idée nouvelle, toute différente qu'elle soit de la précédente, est obtenue par une transformation ou une refonte de la précédente; car c'est la même opération qui se poursuit, se précise ou se corrige dans le passage d'une idée à l'autre; toute idée n'est-elle pas une coupe arbitrairement faite dans un processus continu de création? Autrement dit, entre deux idées successives, nous devons admettre à la fois une diversité et une parenté; une diversité, puisque la pensée évolue constamment et poursuit à toute seconde de nouvelles créations; une parenté, puisque la seconde idée doit être *la continuation du progrès dialectique qui a engendré la première*. Connaissant donc la fécondité et la rationalité de la pensée, nous pouvons aborder l'étude des associations d'idées sans craindre cette fois d'être trompé par le préjugé des « idées toutes faites » et par le

(15) Ce que nous disons de la pensée courante, ne le dit-on pas de la pensée scientifique? « Le sens du vecteur épistémologique, écrit M. Bachelard dans *Le nouvel esprit scientifique*, nous paraît bien net. Il va sûrement du rationnel au réel et non point, à l'inverse, de la réalité au général » (p. 4). Et plus loin : « La science suscite un monde, non plus par une impulsion magique, immanente à la réalité, mais bien par une impulsion rationnelle, immanente à l'esprit » (p. 13).

préjugé de « mécanisme » associatif. Nous ne poserons plus le problème ainsi : comment un état de conscience inducteur peut-il réveiller un état de conscience induit, au contenu duquel il ne participe pas? Ou encore : par quel mécanisme aveugle une idée parvient-elle à faire naître ou renaître une autre idée, sans avoir à expliquer par elle-même le contenu de cette seconde idée? Nous nous demanderons plutôt quelles sont les exigences dialectiques qui nous font *produire* la seconde idée après la première. Ou encore par quelle sorte d'appel une idée en fait surgir une autre et, à proprement parler, poursuit en elle sa propre existence. Nous verrons ainsi que l'association des idées, au moins sous sa forme courante et non sous sa forme dégénérée, est à la fois création et transformation. Elle est le progrès d'un mouvement qui, après avoir engendré une idée, en engendre une autre, forcément différente de la première et pourtant étroitement apparentée à elle. Elle est donc toujours un acte plein. Car si le contenu de la nouvelle idée n'est pas seulement suscité mais créé, en vertu d'une dialectique, par l'idée précédente, il faut que l'éclosion de cette idée exige une véritable mobilisation de la pensée, un don total de cette pensée à son œuvre.

DEUXIÈME PARTIE.

LA DIALECTIQUE DE L'ÉVOCATION.

I. ASSOCIATIONS PAR CONTIGUÏTÉ.

Pourquoi commencer par ces formes d'association? Ce sont pourtant celles dont l'examen risque le plus d'être défavorable à notre thèse. Ne dit-on pas, en effet, que dans les associations par contiguïté l'innovation est médiocre ou nulle? Que notre pensée est purement réceptive? Et n'ajoute-t-on pas souvent que le mécanisme auquel cette pensée obéit se retrouve au fond de toutes les autres formes d'association? Mais si nous abordons la difficulté de face, là où elle est à son maximum, et si nous parvenons à montrer que cette conception courante repose sur une illusion, il faut reconnaître que notre thèse apparaîtra d'autant plus affermie qu'elle aura été plus directement menacée. Et il nous sera plus facile ensuite d'examiner les autres formes d'association puisque, dans ces dernières, le caractère novateur de l'activité spirituelle se révélera avec une clarté bien plus grande.

Avouons que les associations par contiguïté sont déconcertantes pour celui qui voudrait découvrir et dégager, dans toute éclosion d'idée, le dynamisme constructeur de la raison. Car de telles associations semblent manifestement constituer un jeu de pensées d'où ce dynamisme serait entièrement banni. Le mouvement des idées paraît consister dans un mouvement en surface, dans un cheminement qui nous conduirait d'une pensée toute faite à une autre pensée toute faite. Le processus envisagé ne serait en somme qu'un processus d'addition — comme l'indique d'ailleurs le terme d'association — et le passage d'une idée à la suivante se réduirait à un simple étalement de données. D'autre part l'attitude de l'esprit semble purement passive. Nous avons l'impression d'assister en spectateur à la reconstitution d'un ensemble qui se reformerait de lui-même. Nous attendrions cette reconstitution; mais elle ne nécessiterait aucunement notre intervention directe.

Tels sont, du moins, les deux caractères, déplacement en surface et réceptivité de la pensée, qui paraissent définir toute association par contiguïté. Considérons d'ailleurs un exemple; j'aperçois les premières maisons d'une ville et immédiatement j'évoque l'image de tel quartier, puis de tel autre, puis de la ville entière. Ne dirait-on pas qu'une perception a attiré une image et cette image une autre image? Le passage d'une pensée à une autre, la succession dans mon esprit de A, de B, de C, ressemble évidemment à la progression même d'un dessin fait à la main, mais dont l'exécution serait rapide. Les états de conscience s'accolent les uns aux autres, comme les objets qu'ils représentent s'accolent entre eux. Dans certaines annonces filmées, le cinéma fait surgir peu à peu devant nos yeux, par addition de lignes, la silhouette d'une personne ou la forme d'une chose : la marche du

trait de crayon n'est-elle pas une illustration grossière de la marche de la pensée dans toute association par contiguïté? De part et d'autre il y a *chemin parcouru,* et l'on ne voit guère quelle différence profonde séparerait un dessin qui se ferait hors de nous d'une image qui se complèterait en nous.

Une remarque toutefois s'impose, qui doit nous faire douter de l'exactitude de cette description. Supposons que le processus de la pensée soit tel que nous l'avons représenté. Nous serons alors obligés d'admettre qu'en face de l'idée évoquée par contiguïté notre attitude est celle du spectateur de cinéma qui attend que la silhouette soit complète ou presque complète pour l'identifier. Autrement dit, c'est en curieux que nous assisterions au passage de A à B. Et une fois B évoqué, il nous resterait à reconnaître B et à juger de ses relations de voisinage avec A. Le mouvement de la pensée s'opérerait donc d'une façon aveugle, et seul un examen des idées évoquées, examen postérieur à l'évocation, nous apprendrait qu'il s'agit d'une association par contiguïté. Or, dans la réalité, nous n'avons nul besoin de revenir sur l'idée induite pour déterminer ses rapports de contiguïté avec celle qui l'a suscitée. La connaissance de ces rapports accompagne l'évocation; en même temps que je passe de A à B, je sais qu'un ensemble est en train de se reconstituer. Et même il apparaît que cette conscience de la relation, loin d'accompagner l'évocation comme une ombre, loin d'être si peu que ce soit en retard sur l'évocation, la précède plutôt et, d'avance, nous renseigne sur le caractère familier de l'idée induite. Nous n'avons pas le sentiment d'occuper un poste d'observation d'où nous apercevrions un défilé d'images qui nous serait présenté par une faculté inconnue; il semble au contraire que nous participions au défilé, que nous ne fassions qu'un avec l'image et, qui plus est, avec le mouvement par lequel la première image se continue dans la seconde. Une sorte de prescience de l'idée induite nous avertit, dans l'instant même où l'idée surgit, qu'elle forme un tout avec la première et cette prescience rend inutile tout retour de la réflexion sur les rapports entre les deux idées. Ainsi la perception de quelques maisons d'une ville, en me faisant évoquer l'image des quartiers voisins, accomplit son office de suggestion, non dans l'obscurité, mais en pleine lumière : je n'ai point l'impression qu'elle me présente brutalement des données à homologuer, mais plutôt qu'elle prépare une atmosphère d'intimité grâce à laquelle les images induites vont m'apparaître attendues avant même de m'être réellement offertes. Il est donc peu probable que le mouvement de la pensée soit correctement décrit quand on le compare à un cheminement; et il est peu probable aussi que la conscience se contente d'enregistrer un apport d'images alors que nous avons le sentiment de son intervention effective au cours de l'évocation.

Examinons donc l'exemple de plus près. La pensée A, dans l'espèce la perception de quelques maisons, ne saurait être le tout de ma pensée actuelle. Ou plus exactement, elle contient davantage que ce que je lui attribue explicitement. Sans doute, l'élément le plus saillant de cette pensée

est constitué par la représentation de formes et de couleurs. Mais ces formes et ces couleurs font partie d'un ensemble riche, bien que non explicité, qui leur donne une signification. Car, pour que ces maisons soient perçues comme les maisons d'une ville, en un mot pour qu'elles possèdent une identité, il faut bien que cette perception implique, latente, la pensée de toute la ville. Elle implique même beaucoup plus. Car, pour être la représentation d'un quartier d'une ville déterminée, il faut que se trouve intégrée à elle la pensée implicite d'une certaine région, d'un pays, d'un continent. On pourrait encore aller plus loin, et dire avec raison que l'univers est impliqué dans ma représentation. Mais ce qu'il n'y a de sûr c'est que ma perception possède toujours une signification *géographique* qui ne fait qu'un avec elle. Autrement, comprendrait-on le plaisir qui s'attache aux voyages, ou du moins la distraction *intellectuelle* que les voyages procurent? Dans tout voyage il faut considérer les mouvements physiques que nous sommes tenus d'accomplir et les changements imposés à nos occupations; mais ce qui fait que l'homme voyage alors que l'animal se déplace, c'est que sa perception se trouve modifiée par les connaissances topographiques qu'elle implique. Les paysages, avouons-le, sont souvent peu nouveaux; par eux-mêmes, ils ne mériteraient pas toujours que nous franchissions de si longues distances pour les contempler. Mais la forêt, le cours d'eau que nous admirons, nous les pensons dans une *autre ambiance* que la forêt et le cours d'eau de *chez nous*. Nous les percevrons *ailleurs;* nous les situons sur un autre point de la carte. Pour eux nous formons un autre système de coordonnées; et nous avons, par eux, conscience d'avoir transporté dans un autre lieu de la terre notre centre de perspective. Le renouvellement que nous cherchions est donc moins dans les choses que dans la signification donnée à la perception.

S'il en est ainsi, l'association par contiguïté doit cesser de nous apparaître comme un simple cheminement de la pensée sur le plan des idées toutes faites. N'utilisons-nous pas la signification de la perception pour former la nouvelle idée, qui ne sera jamais qu'un développement de la première et qui, par suite, soutiendra *d'avance* avec la première des rapports étroits? Le passage de A à B constitue moins un déplacement, une sortie effective hors de la pensée A, qu'un inventaire, un déploiement des richesses cachées de A. Nous n'allons nullement à la recherche d'une idée nouvelle et étrangère. Nous nous installons dans la représentation A et nous explorons son contenu. Il y a bien un mouvement de l'esprit, mais non un mouvement calqué sur le mouvement physique. Il s'agit d'un progrès qualitatif de l'implicite à l'explicite. En somme nous ne nous transportons pas de A en B, nous ne nous évadons pas de A pour pénétrer en B : nous découvrons B dans la pensée infiniment riche dont A n'était que l'élément jusqu'à présent remarqué. Et l'on comprend dès lors que nous ne fassions aucun effort pour savoir que le quartier auquel nous pensons maintenant est voisin de celui auquel nous pensions il y a un instant. Nul besoin de porter un jugement après coup. Car, en même temps que l'idée A se développe pour faire

surgir l'idée B, en même temps nous connaissons la contiguïté des objets correspondants. C'est la représentation latente du tout de la ville qui fait la parenté des idées A et B, et c'est cette parenté qui explique l'évocation de B par A : parenté qui, au lieu d'être reconnue plus tard, et au lieu d'être postérieure à l'évocation, a suscité B dans mon esprit et me l'a livré immédiatement comme étant en relation avec A.

Ainsi l'analyse précise d'un exemple d'association par contiguïté nous montre qu'au lieu d'un simple cheminement nous découvrons un passage de l'implicité à l'explicite; au lieu d'un processus mécanique, le dynamisme vivant de la pensée. Mais pourquoi gardons-nous l'illusion d'effectuer un déplacement en surface et d'assister à une sorte d'accrochage d'éléments psychologiques, analogue à l'accrochage des atomes dans la physique d'Epicure?

C'est que la vie exige que nous nous intéressions, non à l'acte par lequel nous pensons les choses, mais aux choses elles-mêmes, à l'univers qu'elles doivent constituer indépendamment de nous. Toute pensée est objectivante, dans la mesure où elle cherche à poser un système de représentations qui, détaché de nous, devient le monde des objets; et malgré qu'elle intervienne dans la constitution de ce système, malgré qu'elle soit créatrice d'un monde, elle se détourne de son activité opératoire pour ne contempler que l'œuvre achevée. Aussi laisse-t-elle échapper une partie de la réalité; elle prend pour le concret, c'est-à-dire pour l'existence totale, ce qui n'est qu'un élément abstrait, l'univers séparé de l'acte qui le pose et le rend intelligible. Cette sorte de distraction de la conscience à l'égard de soi-même entraîne une méconnaissance naturelle de toute activité subjective. Or dans l'association par contiguïté nous reconstruisons, à partir d'un élément, un lambeau de ce qui a été notre univers de représentations. Nous forgeons, dira avec raison le psychologue, des états de conscience; mais en fait, ce sont des choses, ce sont des événements que nous prétendons reconstituer. Hantés par l'objet, nous ne voyons que le but à atteindre, et ce que nous obtenons, c'est toujours un ensemble de choses ou d'événements, qui sont ou qui ont été réels et, par là même, qui sont jugés doués d'une existence indépendante. Dans ces conditions, ne serons-nous pas portés, si nous cherchons à nous observer nous-mêmes, à projeter sur la pensée les relations que nous posons comme établies entre les choses, et à transporter dans le sujet, pourtant vivant, les liens morts que nous supposons étalés hors de nous? Nous disons : les liens morts; car, lors même que nous attribuons à l'univers une sorte de vie, nous le détachons toujours de nous, puisque nous le pensons; nous le logeons dans un espace « réifié », où il obéit à des relations géométriques; sous cette double influence : opération qui éloigne l'œuvre pour la transformer en chose, et étalement de la chose dans le cadre de l'espace, nous sommes conduits à prendre comme type le plus clair de rapport le rapport d'adhérence ou de juxtaposition. Allons plus loin : ce rapport d'adhérence ou de juxtaposition, nous le vidons de ce qu'il pourrait avoir encore de vivant, l'acte

intellectuel qui le forme et qui unifie les éléments en les intégrant à la relation; nous le fossilisons, comme on fossilise une ligne en la déclarant faite de points. Et pour nous, oublieux de l'opération qui apparente et rapproche toutes choses dans l'unité synthétique de la conscience, il ne demeure plus, comme réalité, qu'une dispersion inerte, une existence côte à côte d'éléments qui se touchent ou pourraient se toucher.

Or, ce sont précisément les liens morts que, par une illusion naturelle, nous transposons spontanément dans la pensée lorsque, étudiant l'association par contiguïté, nous essayons de comprendre la reconstitution mentale d'un groupe déjà donné d'objets ou d'événements. Nous n'hésitons pas à considérer comme choses des représentations; nous les éloignons de nous et nous les étalons dans un espace anémié qui, loin d'être un cadre d'unification, n'est plus qu'un instrument de dispersion. Et nous sommes désormais obligés de faire de l'association par contiguïté non une activité authentique de l'esprit, mais un mouvement aveugle qui gagne de proche en proche des matériaux autrefois soudés. Les idées successivement évoquées nous apparaissent alors comme les parties d'un tableau inconnu, jusqu'à présent recouvert d'une toile, qu'on dévoilerait peu à peu devant nous. Nous assisterions pour ainsi dire au déploiement de données juxtaposées. Sans doute s'apercevrait-on vite de l'insuffisance d'une telle conception. Car, tout de même, il s'agit ici d'un tableau qui se forme en nous et qui doit être un peu notre œuvre. Mais comment, lorsqu'on n'abandonne pas le préjugé réaliste, surmonter la difficulté? Il y aurait bien un moyen, semble-t-il; ce serait de charger le cerveau de l'œuvre d'association; les connexions de neurones expliqueraient le rapprochement des éléments. Seulement, n'est-ce pas remplacer une difficulté par d'autres, autrement insurmontables d'ailleurs, puisque c'est tout le problème des rapports de l'âme et du corps qui est en jeu. Et rien ne nous autorise à affirmer — si même on suppose que cette conception est intelligible — le découpage des pensées suivant les cellules du cerveau, et à soutenir l'épiphénoménisme de la pensée. Il ne reste dès lors qu'à fournir une solution verbale du problème et à reconnaître la *tendance d'un ensemble psychologique à se reconstituer à partir d'un de ses éléments*. Mais ce n'est là que l'énoncé d'un fait, et l'aveu que sous le mécanisme apparent se cache un dynamisme qu'il faudrait éclairer.

En somme le reproche que l'on peut faire à la conception courante de l'association par contiguïté doit se résumer ainsi : sous prétexte que l'opération mentale effectuée nous livre des données qui ont été contiguës dans notre expérience passée, n'est-il pas illégitime de conclure que cette opération s'effectue par contiguïté, c'est-à-dire par un mouvement de sortie calqué sur le déplacement physique? Le processus intellectuel peut bien nous fournir des matériaux qui sont représentés comme étant en dehors les uns des autres; mais en lui-même ce processus doit s'accomplir « du dedans ». Seulement il reste à préciser cette expression, en faisant effort pour vaincre nos habitudes et en tâchant de saisir ce que peut être un mouvement « interne ».

Pour cela, abandonnons l'exemple trop complexe que nous utilisions, quitte à y revenir plus tard, et choisissons un exemple simplifié, mais où se trouve ramassée la difficulté. Cet exemple devra nous permettre de montrer que le mouvement de la pensée est, non pas cheminement, mais dilatation; et surtout il devra nous servir à prouver que cette dilatation, si mystérieuse soit-elle à titre de tendance, n'en est pas moins l'œuvre d'une raison immanente, qui construit la charpente de toutes nos idées.

J'ai sous les yeux un segment de droite. Je pense aussitôt au prolongement de cette droite, j'imagine ce prolongement. Ou bien j'imagine le plan dans lequel se trouve cette droite. Il s'agit bien d'une association par contiguïté, mais d'une association élémentaire, puisqu'il n'est question que de figures schématiques tracées dans l'espace. Comment ai-je pu dépasser le donné, m'évader en quelque sorte du segment de droite? Je ne comprendrai bien ce processus que si je sais au préalable comment j'ai pensé ce segment de droite. Car — nous l'avons maintes fois répété — la vraie difficulté ne réside pas dans le passage de A à B : elle réside dans la genèse de A, puisque pénétrer cette genèse c'est peut-être percer d'avance le secret du passage de A à B.

Or penser la droite qui se trouve tracée devant moi, ce n'est pas recevoir, à titre de donnée intellectuelle, une ligne toute faite. Concevrais-je ma pensée comme un apareil enregistreur, qu'il faudrait encore que je suppose une conscience capable de s'intéresser à son tour à la ligne enregistrée et d'en faire une ligne *pensée* et non une succession de taches noires. Le problème se poserait à nouveau de savoir comment j'ai pu, par un acte unique, appréhender cette diversité. Et rien ne me sert ici de faire intervenir les mouvements de mes yeux ou de ma main, car la série de sensations ainsi obtenues ne saurait être assimilée à la pensée de la ligne. De telles données — à supposer même que ce soient des données — ne deviendront une pensée, ou mieux ne seront produites à l'existence consciente, que si je trouve, dans l'intelligence, un processus qui rende possible leur représentation, qui les conditionne à titre de pensées. C'est le sens profond de la formule de Descartes pour qui toute connaissance est « une inspection de l'esprit ». La droite tracée aura beau exister en soi : elle restera « lettre morte » si mon esprit ne possède pas ou n'invente pas sa loi de construction — mais une loi de construction qui n'emprunte rien au tracé manuel, puisque ce tracé peut faire surgir une chose mais n'explique pas une pensée.Cette loi doit exister *en raison*, quitte ensuite à se symboliser grossièrement dans la ligne réelle qui l'exprime ou le geste qui la traduit. Et elle doit avoir son fondement dans certaines exigences de la pensée, absolument indépendantes des conditions physiques qui produisent une ligne à l'existence; comme par exemple dans cette sorte d'appel de la droite par le point, dans cette incomplétude originale qui fait que le point exige la droite, comme la droite exige le plan et le plan le volume. Peu importe qu'on ne soit pas d'accord sur l'ordre suivant lequel s'appellent les notions. Ce qui apparaît

certain, c'est que les notions s'appellent, et que cet appel — tout interne, même s'il aboutit à la construction d'un édifice où les parties se juxtaposent — ne ressemble nullement à une agglomération d'éléments. Je ne saurais donc dire qu'une droite m'est donnée, même si une ligne droite, tracée devant moi, est *offerte* à mon regard. La perception d'une droite est une grâce de la raison et non un cadeau de la nature.

Mais alors le passage d'une droite à l'idée de son prolongement ou à l'idée d'un plan ne peut plus se concevoir que comme *la suite* de cet appel interne. Sans doute, j'imagine ce prolongement, j'imagine ce plan. Mais mon imagination ne peut me fournir ces données que si d'avance j'en tisse la trame; et par suite, ce ne sont même pas des données, puisque c'est moi qui charpente en quelque sorte ce prolongement ou ce plan. Parler ici d'imagination, c'est simplement admettre que ma pensée est poète; c'est admettre que les rapports tissés par l'entendement sont transformés aussitôt en œuvre concrète et singulière. Mais ce n'est point supposer l'existence d'un pouvoir fournisseur; c'est au contraire déclarer serve des rapports tissés par l'entendement cette prétendue faculté. Kant ne disait pas autre chose lorsqu'il admettait la subordination vis-à-vis de l'entendement de l'activité créatrice de l'imagination, et qu'il soutenait qu'un schématisme est nécessaire pour que le rapport rejoigne la sensation.

Cette analyse ne prétend pas apporter une explication complète de l'association par contiguïté. Son but est plus modeste. Elle vise seulement à montrer, dans le cas très simple où la pensée se borne à aller *au delà* d'une figure, où son mouvement semble devoir imiter le déplacement physique, que le processus réellement accompli, bien qu'il engendre la contiguïté spatiale, est un processus essentiellement interne, par développement ou mieux par « appel ». Les deux images, une fois achevées, sembleront se trouver côte à côte. Mais c'est parce que les œuvres de la raison, par là même qu'elles « tombent » dans le sensible, deviennent objet et apparaissent alors comme juxtaposition de parties. Cela n'empêche nullement qu'elles émanent d'une source qui ne connaît pas la juxtaposition. Il n'est point de ligne, en effet, qui soit donnée, soit par les sens, soit par l'imagination. Toute ligne est faite et en quelque sorte méritée par nous, et c'est grâce à cette génération indéfinie de rapports, condition préalable de toute pensée particulière, que les sens et l'imagination peuvent entrer en jeu et participer à la « matérialisation » de la pensée. La charpente précède en droit l'édifice et donne signification aux matériaux.

C'est pourquoi, même limitée en apparence à l'exemple choisi, l'analyse précédente présente une portée générale. Au lieu de prendre comme inducteur un fait psychique qui n'implique guère que la position d'un seul rapport, si nous prenions un fait plus complexe nous verrions un plus grand nombre de rapports à l'œuvre. Et ces rapports, loin d'intéresser uniquement l'espace, intéresseraient aussi bien le temps, la causalité, la substantialité, la finalité, toutes les catégories enfin. Car toute pensée est un système de relations où

l'esprit dans son entier se trouve engagé; et ces relations ne sont nullement épuisées par l'usage actuel que nous en faisons. Chacune constitue un pouvoir d'appel, comme nous l'avons montré succinctement pour l'espace, et comme nous le montrerons davantage par la suite quand nous traiterons des autres formes d'association, c'est-à-dire en définitive de l'activité des autres rapports. Toute pensée particulière est explosive, en ce sens que ses rapports constitutifs appellent d'autres rapports et que le mouvement de l'esprit, une fois amorcé, se continue indéfiniment. Si, par exemple, percevoir une maison, c'est penser l'existence d'un objet physique construit par l'homme, c'est être conduit à penser l'espace qui entoure cet objet, le sujet qui perçoit l'objet, la cause qui a engendré cet objet, la fin qui a guidé la construction, et ainsi de suite. Toute perception n'est arrêtée qu'en apparence; elle est en fait le commencement d'une aventure. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que cette aventure est moins esclave des circonstances qu'on ne croit : son ressort est interne, et ce ressort doit être cherché dans un mode spécial d'appel entre les notions, qui ne ressemble en rien à un processus d'addition.

S'il en est ainsi, l'étude des associations par contiguïté ne saurait être achevée par nous actuellement : nous ne nous ferons une idée exacte de ces associations que lorsque nous aurons aperçu à l'œuvre les rapports de ressemblance, de contraste, de causalité, et tous ceux que nous serons à même de découvrir encore. Car les associations par contiguïté ne sont point vraiment originales, et loin que les autres se ramènent à elles, elles doivent s'expliquer par les autres. Chacune d'elles exige l'*utilisation simultanée de multiples rapports;* elle est continuation d'une pensée, par un foisonnement assez désordonné de cette pensée. On ne découvre pas en elles cette marche orientée qu'on remarque dans les associations par contraste, ou mieux dans les associations par relation de principe à conséquence. Faute d'attention précise, et par suite faute de sélection parmi les rapports, tous les rapports entrent en jeu, avec un certain relâchement. C'est ce qui explique d'ailleurs, entre autres raisons, que l'inducteur paraisse « s'entourer » de l'induit : ce sont deux pensées sur le même plan qui, œuvrées d'une façon identique, auront des chances de reconstituer deux aspects voisins d'un même paysage, ou deux moments successifs d'un même événement.

Mais il faudrait pousser plus loin l'explication. Mettre en lumière le ressort interne des associations par contiguïté, c'est indiquer les conditions qui les rendent possibles, ce n'est point montrer quelles elles sont, ni pourquoi elles sont telles. C'est ainsi qu'un ouvrage de Physique sera impuissant, bien qu'il enseigne le mode de production des phénomènes, à nous faire imaginer le spectacle des choses. Admettons donc que les associations par contiguïté soient dues à « l'explosivité » des rapports, déjà à l'œuvre dans l'inducteur. Et admettons que nous ayons affaire à un jeu simultané de ces rapports, comme si l'association par contiguïté était un ramassis des autres formes d'association. Deux questions se posent encore. Pourquoi nos associations ressuscitent-elles telle partie

du passé plutôt que telle autre? A cette question nous répondrons brièvement plus tard, quand nous traiterons, à propos de toutes les associations, de la contingence dans l'éclosion des idées. Quant à l'autre question, qui concerne plus spécialement les associations par contiguïté, il nous faut l'aborder immédiatement : pourquoi ces associations paraissent-elles attachées à la résurrection du passé? En disant qu'elles sont l'œuvre des rapports, ne serions-nous pas conduits à soutenir au contraire qu'elles innovent constamment? Car ces rapports qui s'exercent simultanément doivent ouvrir de nombreuses routes, et des routes non encore tracées. Or ces associations sont les moins inventives qui soient. Leur servilité vis-à-vis du passé semble bien donner raison à ceux qui parlent de « la tendance d'un tout à se reconstituer à partir d'un de ses éléments ». N'allons-nous pas être obligés de réintroduire des données, de nier l'œuvre active de la raison, et de reconnaître que des parties conservées du passé surgissent d'elles-mêmes sous nos yeux?

Remarquons d'abord que ces associations ne reproduisent jamais fidèlement le passé. Quel rapport peut-il y avoir entre le schéma d'ensemble des quartiers de la ville, que je forge actuellement, et les perceptions successives que j'ai formées autrefois au cours de mes promenades dans la ville? Ce dessin général de la ville, que je trace en ce moment d'un crayon rapide, et qui semble un croquis pris d'un poste d'observation élevé, ne ressemble guère à ces anciennes perceptions. Même s'il leur emprunte quelques couleurs et quelques lignes familières, ne relève-t-il pas essentiellement d'un savoir abstrait? N'est-il pas fonction de mes connaissances relatives aux villes et aussi à cette ville? De même que l'artiste ne saura jamais reproduire la même silhouette, ainsi j'invente chaque fois une reconstitution de la ville plutôt que je ne m'abandonne à cette reconstitution. Seuls les mots pourraient me faire croire à une identité, qui en fait ne se rencontre pas. Ils me laissent à tort supposer que ma pensée n'a pas changé de contenu, sous prétexte qu'elle a gardé les mêmes désignations.

Mais cette remarque ne saurait encore nous satisfaire complètement. D'où provient, malgré tout, cet effort pour rester fidèle au passé, effort qui aboutit à la construction d'une image singulière, inexacte peut-être, mais qui vise à l'exactitude? Nous pourrions déjà répondre que la mise en œuvre des rapports constitutifs de la raison doit expliquer partiellement la singularité de cette image. Car le jeu *simultané* de tous ces rapports doit se traduire par la création d'une image déterminée; il faut bien qu'une certaine cohérence subsiste entre les éléments de cette image, et les rapports ne font naître effectivement que les « composibles », ce qui limite forcément la fantaisie de l'invention et donne un caractère singulier à son œuvre. Mais ce n'est pas assez dire encore; il faudrait surtout savoir pourquoi l'image particulière ainsi forgée *complète* la première, et tend avec elle à régénérer un ancien tout. Car cette restauration du passé, si imparfaite soit-elle, n'en est pas moins un essai de restauration, et il est nécessaire d'expliquer pourquoi l'activité de la raison s'astreint ainsi à un travail de résurrection. Or de

toute évidence une place doit être faite, dans les fonctions associatives, à la mémoire, ou, si l'on préfère un terme plus général, à l'habitude. Les associations par contiguïté sont certainement des associations où l'habitude joue un rôle. Seulement ce rôle est-il celui que les Associationnistes lui ont attribué? Là est toute la question. Déjà nous avons montré que l'évocation des pensées exige, de la part de l'esprit, un pouvoir non de réception mais de construction; la formation d'une idée, avons-nous dit, n'est possible que si, par un appel interne des notions, nous créons du dedans son armature de rapports. De ce point de vue, le rôle de l'habitude subit une première limitation; il ne saurait y avoir *pesée* du passé, puisque nous sommes créateurs; le passé ne peut, par ses suggestions, que nous guider. Mais surtout — et ce qu'il importe désormais de remarquer — le passé n'existe pas à titre de modèle préalable que nous n'aurions qu'à copier. Nous ne gardons le passé que sous la forme d'habitudes. Qu'est-ce donc qu'une habitude?

Le mot est par lui-même riche de sens; il ne signifie point conservation de données stéréotypées, mais plutôt possession de soi, ou mieux encore disposition acquise. Ce qui est gardé, dans l'habitude, ce n'est point un groupe d'éléments morts, c'est une aptitude à retrouver d'anciennes routes. Et même cette vue est encore insuffisante. Quand j'ai perçu dix objets de la même espèce ou que j'ai résolu dix problèmes du même type, je ne suis pas seulement apte à recommencer — lorsque je serai en face d'un onzième objet ou d'un onzième problème; je suis *plus apte* à recommencer; mieux encore, je suis devenu apte à innover, à faire mieux que précédemment. En ce sens l'habitude est la marque de notre infinité; notre être n'est pas achevé, et toute œuvre que notre être exécute tend à le parfaire, non pas en l'encombrant d'un souvenir ou même d'une routine qui facilite son acte, mais en le *libérant* de cette œuvre, en lui permettant de la dépasser. Il faut donc, pour bien comprendre les associations par contiguïté, saisir cette nature novatrice de l'habitude; nous ne conservons pas le passé, mais nous profitons de la formation que nous avons acquise nous-même, par lui et à travers lui. Quand on affirme que l'habitude est une aptitude à recommencer, nous ne saisissons qu'un aspect secondaire et comme accidentel de l'habitude : être apte à mieux faire, c'est sans doute être apte à progresser dans les mêmes *directions* qu'autrefois; c'est donc mettre au jour des produits qui présenteront avec les anciens un air de famille; mais cet air de famille, que l'on confond avec une similitude et même une identité, c'est la rançon de l'innovation. Car toute innovation n'est point création *ex nihilo*; elle n'est possible à l'homme que graduellement, et elle exige l'*exercice*, c'est-à-dire une série d'essais sur une route déterminée.

Dans ces conditions, il est légitime de recourir à l'habitude pour compléter notre explication de l'association par contiguïté. En faisant intervenir l'habitude, nous déclarons seulement que la génération de l'idée nouvelle, tout en exigeant l'activité du rapport, est fonction aussi de notre passé, mais du passé considéré comme aptitude acquise ou comme formation. L'habitude

nous rend capables de reprendre des routes déjà parcourues, elle oriente l'activité constructive de la raison dans des directions où nous nous sommes déjà engagés. Mais il s'agit seulement de routes ou de directions. Cela est si vrai que l'association par contiguïté est vouée à une sorte d'infidélité congénitale vis-à-vis du passé : elle ne nous livre guère que des schémas qu'il nous faudra, après coup, avec l'aide du raisonnement, avec l'aide de tout un savoir mobilisé, convertir en images *vraisemblables* du passé. Tant il est évident que nous sommes bien loin de ce passé, et que son rôle consiste essentiellement à nous apprendre à aller de l'avant, plutôt qu'à nous astreindre à refaire laborieusement et hypothétiquement son histoire.

Ainsi l'étude d'une association par contiguïté, lorsqu'elle porte sur les deux idées une fois évoquées, nous induirait facilement en erreur sur la nature du processus accompli. Il semble qu'il y ait procession de la pensée parmi des images *offertes* à titre de données. En réalité nous ne recevons aucun don, nous n'assistons pas à une résurrection. Associer par contiguïté, c'est forger une nouvelle image, mais en se confiant à certaines dispositions que l'exercice de la pensée nous a fait acquérir. C'est ce qui explique combien la reconstitution du passé est difficile quand ce passé est lointain. Nous nous contentons alors d'actualiser un savoir — et un savoir trompeur —, puisque ce savoir est fait, outre les couches anciennes, de couches récentes, qui risquent de nous faire prendre pour des souvenirs de simples suppositions, aussi hardies dans leur genre que celles que se permet l'historien lorsqu'il s'intéresse aux temps les plus reculés. Par contre, le passé le plus proche peut encore susciter des associations d'idées assez fidèles : c'est que l'habitude, entendue comme aptitude à dépasser les actes accomplis, est encore liée à ces actes, ou du moins ne s'en est pas encore nettement détachée; sur le chemin de sa libération, il vibre encore en elle un écho de ses dernières œuvres. Elle est comme l'artiste qui, après l'ultime coup de pinceau, ne se décide pas à quitter le tableau qui lui a révélé ses aptitudes, et dont la pensée est encore pleine des formes qu'il a créées. Mais l'oubli commence déjà, et bientôt ne demeurera plus qu'un besoin insatiable de s'attaquer à un autre thème. On comprend aussi qu'il puisse y avoir des degrés dans la vie même de ces habitudes. N'arrive-t-il pas que la pensée se détende et, comme on dit, s'abandonne? Abandon partiel, nous le savons, mais malgré tout tendance au relâchement. Dans ce cas, il est évident que le passage d'une idée à l'autre, tout en exigeant toujours l'appel des notions, va s'appuyer davantage sur l'habitude; et comme l'habitude, à sa limite inférieure, ne se détache qu'à peine des derniers actes qui ont servi à la former, l'association par contiguïté prendra l'aspect d'une répétition servile. Elle reproduira grossièrement des ensembles récemment donnés; et nous aurons l'illusion d'être en face d'une association toute mécanique. Illusion, disons-nous, puisque l'activité synthétique de l'esprit ne disparaît jamais. Mais demi-illusion, puisque l'engourdissement de l'esprit favorise la routine et

permet à l'association de faire intervenir sans contrôle les images de la dernière heure et de s'en servir pour nourrir les idées trop schématiques.

Reconnaissons enfin que, dans d'autres cas, l'association sera devenue vraiment mécanique; c'est lorsque la pensée, s'abandonnant complètement au verbalisme, utilise les relations coutumières entre les mots. Car le langage constitue un système d'articulations, et ces articulations jouent d'elles-mêmes, comme dans certains délires, ou, plus près de la vie normale, dans les conversations sans fin des bavards. Ici les mots appellent les mots. Inutile de se mettre en frais de pensée : toute langue a ses clichés, ses aphorismes, ses phrases toutes faites; et il existe suffisamment d'automatisme dans le corps pour expliquer que ces conversations « se déroulent » sans que la pensée intervienne autrement que pour *suivre* les mots. Mais alors on ne peut plus parler d'associations d'idées; les idées ne s'appellent plus, puisqu'elles sont à la remorque des mots; tout nous est imposé, les idées et leur enchaînement. Si donc le mécanisme règne parfois dans l'évocation par contiguïté, il faut bien reconnaître que ce mécanisme définit la déchéance de la pensée, et qu'il nous permet, par opposition, de caractériser la pensée normale, dans laquelle l'habitude ne fait que guider vers le concret la dialectique interne des notions.

II. ASSOCIATIONS PAR RESSEMBLANCE.

Il s'agit ici comme précédemment de déterminer la nature d'une forme d'association. Mais il s'agit aussi de savoir si cette forme d'association est originale et si elle ne se réduit pas à une forme connue et semble-t-il, plus explicable, qui serait l'association par contiguïté. Notre tâche, pour nous conformer au programme que nous nous sommes tracé, sera dès lors de montrer que les associations par ressemblance exigent, elles aussi, un acte plein de l'esprit; elle sera en outre de mettre en lumière la spécificité de ces associations.

A dire le vrai, les associations par ressemblance, bien qu'elles aient la réputation d'innover, ne semblent point exiger cet acte plein de l'esprit. La cathédrale de Strasbourg me fait penser à la cathédrale de Paris, le livre que je lis me rappelle un livre lu autrefois qui soutient une thèse analogue. Dans ce passage d'une idée à l'autre, il n'apparaît point que j'intervienne pleinement; les expressions : « me fait penser à », « me rappelle » traduisent un état de réceptivité ou tout au moins de dépendance vis-à-vis des idées. On admettrait aisément que l'inducteur réveille en moi l'induit et me l'offre tout préparé. Sur ce point les associations par ressemblance présentent, au premier regard, un aspect aussi *mécanique* que celui que nous offraient,

dès l'abord, les associations par contiguïté. Nous nous figurons volontiers que la pensée saute ou chemine d'une idée à l'autre, et que cette sorte de promenade nous révèle, sans que nous participions à l'élaboration du paysage observé, une succession de données semblables. En un mot les associations par ressemblance surgiraient en nous, œuvre d'un pouvoir mystérieux qui serait chargé de nous gratifier d'un lot d'états de conscience du même type. Ajoutons encore que ce pouvoir, nous serions tentés de le détacher d'autant plus de nous qu'il nous apparaît vraiment inexplicable. Qu'est-ce en effet que cette similitude entre deux idées? Elle constitue un caractère, non de la première idée, non de la seconde, mais du *groupe* de ces deux idées. Et dans ces conditions, elle doit être postérieure à l'évocation, puisqu'elle nécessite, pour exister, que le groupe soit déjà donné à titre de groupe dans la pensée. Elle n'interviendrait donc pas dans l'évocation et, de ce fait, on n'aurait même pas le droit de parler d'association par ressemblance, puisque la ressemblance n'agirait point. Que dire alors de cette faculté secrète qui *voit* pour nous les similitudes et nous livre des idées entre lesquelles nous apercevons après coup une ressemblance?

On comprend les efforts de l'associationnisme, lorsqu'il cherche à réduire de telles associations aux associations par contiguïté. Sans doute nous savons que les associations par contiguïté exigent un processus qui n'est point celui que décrivent les associationnistes; mais oublions pour l'instant nos analyses précédentes. C'est un fait que la réduction tentée dissipe un mystère. Car en expliquant les associations par ressemblance par le pouvoir de *regroupement* que possède un élément identique *habituellement* soudé à des éléments différents, on ne considère plus la ressemblance comme un facteur d'évocation; on ne recourt plus qu'à la contiguïté, à la tendance d'un tout à se reconstituer à partir d'un de ses éléments. Et satisfaction est donnée au « bon sens », qui déclare que la ressemblance est impuissante par elle-même, puisqu'elle n'existe qu'après le rapprochement des choses semblables. En somme, il suffit d'admettre que toute pensée particulière est faite d'une juxtaposition d'éléments, et que toute juxtaposition crée un *lien* de contiguïté, pour que toute évocation d'idées semblables apparaisse comme un phénomène banal : l'élément qui *s'est trouvé* en contact avec d'autres, au sein de groupes variés, restaurera tout ces groupes en vertu de ce pouvoir qu'il possède de retrouver ses anciennes attaches. L'association par ressemblance n'est donc, en définitive, qu'un aspect de l'association par contiguïté. Elle n'est point originale; elle est rendue possible par ce fait que l'univers de nos représentations n'est point infiniment varié et que de nombreux éléments font partie de systèmes différents : aussi chacun d'eux peut-il, grâce à l'association par contiguïté, reconstituer non un système unique mais plusieurs systèmes, entre lesquels il introduit directement une similitude. L'association par contiguïté se continue donc naturellement, et sans changer de nature, en association par ressemblance. Telle est la thèse de nombreux associationnistes, thèse simple et parfaitement cohérente, qui échappe à toute critique, une fois qu'on a admis

comme eux que la ressemblance se définit par la présence d'un élément identique soudé à des éléments différents. Mais est-il légitime de définir ainsi la ressemblance? A-t-on le droit de découper la pensée en atomes, même si cet atomisme nous permet d'abandonner, à titre d'association originale, une forme d'évocation qui apparaît trop mystérieuse?

Insistons d'abord sur un fait que la conception associationniste n'explique pas, et dont pourtant elle devrait rendre compte puisqu'il s'agit d'une constatation psychologique. Dans toute association par ressemblance qui fait éclore des idées nouvelles, donc qui n'est pas simple réédition d'une comparaison usée, d'un cliché habituel, n'avons-nous pas l'impression que la ressemblance est antérieure à l'évocation, et qu'elle intervient comme facteur de suggestion? Remarquons que nous avons le droit de prendre de tels exemples : car toute comparaison a été neuve un jour, tout cliché a constitué une découverte; et s'il est vrai que maints rapprochements, maintes métaphores, tombent dans la banalité, et deviennent des couples que le langage restaure automatiquement, il faut étudier les associations par ressemblance là où la ressemblance *pourrait* être un facteur d'évocation, là où la nouveauté de l'évocation *pose au moins le problème* de l'originalité des associations par ressemblance. C'est donc dans les découvertes du savant ou du poète — dans les analogies, les assimilations, les métaphores, les « images » — que nous devons chercher nos exemples.

Ainsi Newton — et il n'importe que le fait soit historiquement exact — rapprochait spontanément le fait de la chute d'une pomme du fait, en apparence bien différent, de la gravitation; une association par ressemblance, dont la hardiesse était extrême, lui offrait pour ainsi dire côte à côte ces deux faits. Attachons-nous précisément à cet exemple. Dirons-nous que Newton a d'abord associé les deux idées et qu'ensuite seulement il a remarqué leur similitude? Affirmerons-nous que la ressemblance n'est intervenue en rien dans la suggestion des idées et qu'elle n'a été aperçue qu'après coup? Il suffit de poser ainsi la question pour qu'on mesure l'insuffisance de l'associationnisme. Si jamais l'évocation des idées avait suivi ce processus mécanique, Newton aurait méprisé le rapprochement suggéré et l'aurait considéré comme un coq-à-l'âne; il ne se serait pas attardé à réfléchir sur une pensée aussi manifestement *errante*, et tout au plus aurait-il pu se dire que la forme de la pomme pourrait se comparer à celle d'une planète. Mais il n'y aurait pas eu de *découverte*. Ainsi doivent être perdus à chaque seconde des milliers de rapprochements, qui pour l'humanité seraient *matière* à découvertes, mais auxquels il manque d'avoir été fécondés. Et ils sont irrémédiablement perdus parce qu'il sont dus à des hasards, alors qu'il leur faudrait avoir été engendrés *sous le signe* de la ressemblance. Car c'est un fait que le sentiment de la ressemblance accompagne l'évocation et qu'il *semble* en constituer le germe vivant. Newton n'avait-il pas déjà réalisé sa découverte dans l'instant même où il pensait à la gravitation?

L'expérience psychologique confirme d'ailleurs cette conclusion. Quand

il nous arrive de découvrir une métaphore, d'inventer une comparaison, n'avons-nous pas l'impression que c'est un même acte de l'esprit qui se poursuit dans le second terme évoqué par nous? La preuve en est que nous ne *sentons* pas cet acte épuisé par son œuvre; nous sommes *sur la route* d'autres métaphores ou d'autres comparaisons. Notre mouvement est plus un approfondissement qu'une découverte. Il se traduit en images neuves, beaucoup plutôt qu'il ne les rencontre. Et c'est dans les moment où l'inspiration nous manque, où la pensée se détend, que nous attendons ces images, que nous voudrions qu'elles vinssent à nous : mais alors elles ne viennent pas, et nous retombons au niveau des associations toutes faites, des clichés qu'enregistre et nous livre docilement le langage. Il semble donc légitime de supposer que Newton passait de la première idée à la seconde, *déjà armé* de la ressemblance, et que cette ressemblance lui servait de flambeau pour éclairer et même susciter la seconde idée. Etait-ce même un passage? N'oublions pas que ce passage n'est peut-être un passage que pour nous, qui étudions *du dehors* une opération accomplie. Nous parlons d'un point de départ défini et unique, d'un point d'arrivée bien déterminé, comme s'il n'y avait pas mille manières de percevoir la chute d'une pomme et de concevoir le déplacement des planètes. La simplicité et la fixité des mots nous induisent en erreur, et nous font sans doute perdre de vue l'originalité et la continuité d'un mouvement de l'esprit qui, commencé à propos d'une pomme, devait se prolonger dans une conception astronomique. Pourquoi cet acte intellectuel ne sous-tendrait-il pas l'évocation, pourquoi ne créerait-il pas la similitude elle-même des choses évoquées? C'est ici que nous touchons pour ainsi dire du doigt le nœud du problème. On admettra peut-être avec nous que le sentiment de la ressemblance accompagne et éclaire l'évocation. Mais comment comprendre qu'il fonde l'évocation? Comment expliquer qu'il soit *acteur* et non simple témoin?

Pour répondre à cette question, il suffira de préciser la nature de ce qu'on appelle la ressemblance. Les associationnistes, comme tous ceux qui ne s'intéressent qu'à la pensée objectivée, la logent dans les choses, ou ce qui revient au même dans la pensée réalisée. Ils se heurtent dès lors à une difficulté : comment les choses peuvent-elles contenir la ressemblance, s'il est vrai que la ressemblance exige la comparaison entre deux choses et, par suite, constitue plutôt un pont entre elles qu'un caractère propre de ces choses? A proprement parler la ressemblance ne saurait exister quelque part, puisqu'elle est toujours *entre* des choses, nous dirions volontiers dans leur rapport. Mais les associationnistes, qui craignent de reconnaître le rapport, éliminent la difficulté en supprimant la ressemblance et en la remplaçant par l'identité. Ils utilisent la seule voie qui s'offre à ceux qui étudient du *tout fait* : pour faire descendre la ressemblance dans les choses, ils la convertissent — elle qui n'est que vue de l'esprit — en une existence arrêtée, et ils sont bien forcés de parler d'élément absolument identique, faute de quoi encore la ressemblance ne *se situerait* pas dans les choses mais dans une

activité qui mesure et apprécie. Or c'est cette conversion de la ressemblance pensée en identité de données que nous repoussons. La ressemblance n'est point étalée dans les choses ou concentrée dans un élément passe-partout. Elle est essentiellement *idée,* c'est-à-dire système de relations conçues par l'esprit. Sans doute l'attribuerons-nous aux choses; car nous cherchons à connaître l'univers et notre connaissance est l'objectivation des rapports. Mais nous ne tirons pas la ressemblance des choses : nous la mettons en elles; il faut donc que nous la créions d'abord.

Le concept est précisément cet acte créateur; il pose un système de relations, il modifie et il enrichit constamment ce système. Et, grâce à lui, des ressemblances, nous dirions plutôt des analogies, seront suscitées entre les choses. Car il permettra aux choses de *participer* les unes aux autres; il créera leur parenté, par là même qu'il sera capable de multiples applications. Il est donc possible que la ressemblance préside à la génération des idées semblables. Comme elle est système de rapports et que le concept est l'acte qui pose ce système et lui donne vie, elle s'infiltre dans les idées particulières dont le concept est l'armature. Elle n'est point une sorte de jeton qui se retrouverait présent au fond des idées particulières; il faut bien qu'elle pénètre ces idées puisque, impliquée dans le concept, utilisée par lui, elle doit servir à charpenter ces idées, à les organiser. Mais comment s'opère cette infiltration, cette organisation?

Ici encore, comme nous l'avons déjà dit à propos des associations par contiguïté, la difficulté est moins d'expliquer la manière dont nous passons d'une idée à une autre, que la manière dont nous formons la première idée. Sans doute, nous sommes directement intéressés par la nature de ce *pont* jeté entre deux idées et nous aurions tendance à considérer ce pont comme une réalité à part, séparable au moins en droit des rives qu'elle unit. Nous oublions qu'un pont, quel qu'il soit, est né pour ainsi dire de la rive sur laquelle nous nous trouvons; qu'il exige des matériaux rassemblés sur cette rive et une concentration de nos ressources et de nos efforts; qu'il est d'abord jeté hardiment dans le vide avec l'espoir qu'en retombant il atteindra la berge opposée; en un mot qu'il est une utilisation de nos richesses actuelles et comme un prolongement de ces richesses en vue de nous livrer autre chose et en même temps de nous le faire connaître. De ce point de vue, l'arbre jeté sur le cours d'eau infranchissable à gué ou à la nage peut nous faire penser au pont qui relie deux idées : si, de part et d'autre, nous avons la faculté d'aller de l'avant et de progresser, c'est que nous avons su *tirer parti* des circonstances. De ce qui aurait pu être une barrière ou un obstacle, nous avons fait une route. Et il nous a suffi, pour sortir de notre prison, de faire éclater cette prison en la transformant. Le problème est donc bien, lorsqu'on veut percer le mystère des associations par ressemblance, de préciser l'opération mentale qui met au jour la première idée.

Ainsi, dans l'exemple de Newton, si l'on commet l'erreur de prendre l'inducteur, la perception d'une pomme qui tombe, pour une idée courante,

une idée toute faite, et non pour une idée nouvelle, remaniée par Newton, il est impossible de comprendre l'évocation du mouvement des planètes et l'assimilation des deux mouvements; car la première idée est incapable de se prolonger dans la seconde; sa forme stéréotypée lui interdit d'être autre chose qu'elle-même, elle ne saurait s'ouvrir, et donner, par son épanouissement, naissance à une seconde idée. Mais comment soutenir que Newton soit parti d'une idée courante? Si la perception de la chute d'une pomme s'est révélée féconde ,c'est parce que cette perception constituait un remaniement de la perception ordinaire. L'inventeur est moins celui qui voit surgir dans son esprit des idées imprévues, que l'homme qui rajeunit son observation, qui brise des clichés, qui regarde avec d'autres yeux. Songeons à ce qu'a pu être cette perception *renouvelée* d'une pomme qui tombe : non point perception d'un fruit, non point perception du sol, mais perception d'un corps qui se rapproche d'un autre ou plutôt perception de deux corps qui se rejoignent. Peut-on même, à ce degré d'abstraction, parler encore de perception? Le rôle de l'image est si faible, que la pensée est devenue acte plutôt que représentation, concept vivant plutôt que tableau réalisé. L'esprit se trouve absorbé complètement dans la création d'un rapport; et même si ce rapport est formé *à l'occasion* de la chute d'une pomme, il domine l'exemple concret auquel il se réfère; la relation, bien qu'impliquée dans l'exemple singulier, se libère de l'exemple et prend position de réalité autonome.

Dès lors le passage de la première idée à la seconde s'explique. Si, par la première idée, il faut entendre un concept nouveau, comme tout concept est acte créateur qui cherche à s'exprimer d'une manière infiniment variée, la seconde idée ne sera qu'une illustration du concept, une traduction inédite de ce concept. De même que la vie est une puissance qui se réalise par l'invention incessante de formes organisées, de même que le génie de l'artiste donne naissance à une succession d'ébauches où il s'incarne, de même aussi le concept appelle de nouvelles idées, de nouveaux exemples où il se matérialise. Ainsi le concept formé à l'occasion de la chute d'une pomme devait conduire Newton à penser le mouvement des planètes, et lui fournir en même temps la justification du rapprochement qu'il effectuait. Sans doute notre explication n'est-elle point complète, puisqu'il reste à savoir pourquoi Newton a formé précisément cette seconde idée et non telle autre. Qui se flattera d'ailleurs de percer intégralement le mystère de l'éclosion des idées? Mais au moins pouvons-nous diminuer ce mystère en décrivant mieux le processus accompli et en montrant que la fécondité même du concept est à l'origine des associations par ressemblance.

La preuve que la ressemblance est par elle-même agissante, c'est qu'elle force les faits à accuser cette ressemblance. Il est des moments où une poésie nous est étrangère; les métaphores n'ont point de sens pour nous, de résonance intérieure. Et pourtant nous connaissons la signification des mots. C'est que nous sommes en dehors du centre de perspective adopté par le

poète; il nous manque l'attitude initiale qui nous fera saisir, de la poésie, non seulement la lettre mais l'esprit. Nous ne pouvons trouver de ressemblance entre les images parce que nous sommes incapables de *créer* cette ressemblance. Nous errons alors sur le plan des idées banales, aux contours arrêtés, et nous ne pouvons faire cesser leur simple juxtaposition. Spectateurs passifs d'une séries d'images présentées comme semblables, nous attendons en vain la révélation de leur similitude. Mais que nous retrouvions le centre de perspective du poète, que nous formions à notre tour le concept vivifiant que traduisent mal les premiers vers, et aussitôt nous forgeons les métaphores en même temps que nous les découvrons sur le papier. Un véritable processus d'*assimilation* a fait naître des idées semblables et leur a conféré d'avance la similitude. Car la première pensée porte en elle sa ressemblance avec d'autres, encore « éventuelles »; elle ne la porte point comme un élément mort, mais comme un germe vivant qui va se développer en images particulières et créer ainsi des pensées, non pas semblables après coup à la première, mais nées de la ressemblance avec la première.

Admettons donc que nous créons des similitudes et que la ressemblance mérite d'être rangée parmi les facteurs d'évocation. Une difficulté demeure : comment expliquer que nous ayons l'impression de découvrir ces similitudes? Et pourquoi la ressemblance semble-t-elle exister en elle-même, indépendamment de l'opération mentale qui, selon nous, la fait naître?

Nous répondrons, comme nous avons déjà répondu à propos des associations par contiguïté, que toute pensée est objectivante; elle détache d'elle-même ses propres produits et leur attribue une réalité autonome. Il est donc naturel qu'ayant forgé deux représentations semblables, je loge cette similitude dans les choses. La croyance spontanée à la valeur de mes jugements n'est possible qu'au prix de la méconnaissance de ma propre activité; cherchant le vrai, il faut — pour que j'aie confiance dans mes trouvailles — que je suppose l'avoir *découvert*; aussi, je l'étale pour ainsi dire hors de moi, afin d'être plus sûr qu'il ne dépend pas de moi. Ajoutons que nos associations par ressemblance sont relatives à un univers dont nous savons de longue date qu'il existe, à des faits dont nous nous entretenons avec nos semblables; même si elles renouvellent notre représentation de l'univers, même si elles ne constituent jamais une réédition d'idées anciennes, ces associations seront considérées à tort comme des *résurrections*, en vertu même de la permanence de leur point d'application. Nous croirons avoir rapproché deux idées déjà données, sous prétexte qu'elles se réfèrent à des événements, que la société désigne par des noms identiques, dont elle affirme qu'ils ont eu lieu — mais pour lesquels évidemment il ne saurait y avoir de représentation type.

Ajoutons enfin que le passé joue bien un rôle dans cette forme d'association, et qu'*en un sens* la création d'idées se trouve limitée, et comme orientée dans des directions déterminées. Car si je rapproche un objet perçu actuellement d'un objet semblable perçu il y a un an, encore faut-il que

mon passé ne soit pas complètement aboli. Seulement cette conservation du passé doit être entendue, ainsi que nous l'avons montré plus haut, moins comme une « manutention » de souvenirs que comme une aptitude à nous engager sur des routes déjà parcourues. Formation, avons-nous dit, plutôt qu'acquisition. C'est ce qui explique la liberté que prennent souvent ces associations avec ce qu'on appelle la vérité historique. Car l'idée évoquée est dans une très large mesure forgée : elle est forgée en ce sens qu'elle *naît* de la première idée, qu'elle est exigée par elle, qu'elle en constitue le prolongement; elle est encore forgée en ce sens que, même si nous voulons reproduire une idée ancienne, nous ne trouvons aucun modèle dans la mémoire, mais uniquement une disposition à nous comporter comme autrefois, ou à profiter de notre *savoir* relatif au passé. Cette « disposition » impose des barrières à notre fantaisie imaginative; et en même temps qu'elle la limite, elle l'empêche d'être arbitraire, elle guide sa fécondation : car toute dispersion est funeste à l'invention. Mais elle laisse une marge très large à cette fantaisie. Ainsi — pour prendre un exemple — lorsque nous évoquons, devant un haut fait accompli, les noms de grands hommes disparus, nous ne nous contentons pas de *réveiller* des souvenirs, ainsi que le mot « évoquer » pourrait le faire supposer. Nous remanions notre savoir relatif à ces grands hommes; nos pensées actuelles sont de véritables refontes d'idées anciennes, ou plutôt, puisque ces idées anciennes ne sont point conservées, elles apparaîtraient, par comparaison avec ce que nous avons pensé autrefois, des idées vraiment nouvelles, construites en fonction du concept par lequel elles sont suscitées. L'idée d'héroïsme devient ce centre de perspective d'où nous brossons un nouveau paysage d'histoire. Nous inventons l'histoire à partir des concepts qui exigent des rapprochements historiques. D'où nos erreurs d'interprétation — décelables au contact des documents — erreurs qui portent préjudice à l'érudition, mais qui favorisent éminemment le culte des héros.

L'association par ressemblance est donc une forme originale d'association. Sans doute les associations par ressemblance peuvent se mécaniser et tomber au rang d'associations verbales où le langage est le seul instrument de restauration de couples déjà donnés. Mais il existe des associations qui sont vraiment *par ressemblance,* c'est-à-dire qui sont dues à une similitude *agissante.* D'ailleurs, si de telles associations ne se rencontraient pas, pourrions-nous jamais penser comme semblables certaines idées, même si ces idées nous étaient offertes côte à côte? La similitude, avons-nous dit, n'est pas dans les choses. Elle est essentiellement assimilation, donc *unification.* Et il faut que ce mouvement d'unification précède les choses unies, si l'on veut que la ressemblance apparaisse comme un caractère fondamental du groupe formé. Une ressemblance « d'après coup », définie par la présence d'éléments identiques, ne sera pas ressemblance et ne sera pas aperçue; ou bien, pour devenir ressemblance et pour être aperçue, il faudra que nous entreprenions une opération absolument inédite, un mouvement absolument neuf grâce

auquel nous retrouverons les deux idées, mais en les remaniant dans leurs profondeurs sous l'influence même de cet acte de reprise. Or ce mouvement, qui est nécessaire lorsque nous voulons « refaire » la ressemblance de deux idées offertes et qui se traduit par une refonte des deux idées, est le même que celui qui nous offre pour la première fois les deux idées associées. S'il est capable de *rénover,* c'est parce qu'il sait *innover.* Dès lors le secret de l'association par ressemblance n'est plus à chercher dans un pouvoir d'évocation, capable de faire réapparaître des idées dotées de caractères communs. Il réside dans la fécondité du concept ou plutôt dans un certain aspect de sa fécondité.

Ce n'est pas cette fécondité qui, comme il arrive dans l'association par contiguïté,permet au concept de se traduire par une image de plus en plus complexe, et de reconstruire un ensemble de plus en plus vaste. Ce n'est pas cette fécondité qui, ainsi que le manifestent les associations par contraste, permet au même concept de se préciser en suscitant des notions opposées et d'affermir sa propre position au moyen d'exclusions répétées. Il s'agit ici de ce qu'on pourrait appeler, avec Hamelin, l'indétermination *active* du genre, c'est-à-dire de cette tendance, caractéristique de toute pensée, à réaliser le genre, représenté par le concept, au moyen d'espèces particulières. Les espèces se greffent sur le genre et l'expriment. Mais encore faut-il bien entendre cette loi de spécification : le genre n'est point, dans l'espèce, une découpure à l'emporte-pièce, un élément juxtaposé à d'autres; et le passage du genre à l'espèce ne consiste point dans une « adjonction » d'éléments nouveaux. Sinon nous retomberions dans les erreurs de l'associationnisme. Le genre constitue la première armature de l'espèce; et s'il se complète par la spécification, c'est comme un thème artistique se complète en s'exprimant dans une œuvre déterminée. Le progrès accompli est un progrès, non en extension, mais de l'implicite à l'explicite. Ou plutôt, car on pourrait concevoir le virtuel comme de l'explicite déjà préformé et simplement enveloppé, le progrès est destiné à combler les lacunes du genre, à le réaliser en le complétant, à lui donner forme concrète en tenant compte de ce qui convient à sa nature.

Cette appropriation de la « différence » au genre explique bien que les idées associées par ressemblance présentent une unité interne, qu'on ne rencontrerait jamais si une fonction mécanique se chargeait du travail de composition. C'est *du dedans* que s'opère la construction des espèces à partir du genre, par un processus original qui individualise les concepts les plus abstraits. Que cette individualisation se serve, pour se parfaire, de tout notre savoir, de notre passé conservé sous forme d'aptitudes, peu importe. Le ressort même du mouvement doit être cherché dans le concept, dans un acte de l'esprit qui, partiellement indéterminé, aspire à se préciser et forge des images où il *se réalise.* Une série d'idées, évoquées par ressemblance, est donc comme une série d'ébauches, qui doivent à l'identité d'un élan initial leur air de parenté. L'esprit, par là même qu'il est vivant, ne

s'arrête point : aussi les images successives, nées sous le signe de la ressemblance et accusant cette ressemblance qui les a engendrées, ne sont que de courts repos, des haltes rapides sur cette route qui mène de l'abstrait au concret, du genre à l'espèce ou à l'individu. Ici encore nous rencontrons un acte plein de l'esprit, un don de l'esprit à son œuvre. Et cet acte, et ce don se trouvent mieux récompensés que dans l'association par contiguïté puisque, en se limitant, en ne faisant pas jouer tous les rapports à la fois, l'esprit crée des œuvres plus neuves et invente des rapprochements imprévus. Le génie de la pensée caractérise déjà nettement les associations par ressemblance.

III. ASSOCIATIONS PAR RESSEMBLANCE AFFECTIVE.

Il nous faut examiner désormais le rôle joué par le sentiment, ne serait-ce que pour exclure l'hypothèse selon laquelle, grâce à une dialectique qui lui serait propre, il interviendrait dans le passage lui-même, et, loin de se borner à l'orienter, le susciterait. C'est donc pour limiter d'avance son rôle, que nous nous décidons à nous demander s'il existe des associations par ressemblance affective. Et si nous portons notre attention sur ces formes d'association, alors que nous pourrions aussi bien nous intéresser au contraste affectif ou à ce qu'on pourrait appeler la contiguïté affective, c'est parce qu'il faut, pour faire œuvre précise, prendre une seule catégorie d'exemples; c'est enfin parce que ces exemples nous semblent les plus intéressants, étant donné que l'expérience quotidienne livre à chacun de nous un nombre très grand d'associations qui paraissent être des associations par ressemblance affective.

Il est difficile en effet de nier la fréquence et de contester l'apparente originalité de ces sortes d'associations. Le rappel des souvenirs n'est-il pas souvent fonction du sentiment actuellement éprouvé? On dirait que des groupes d'images se forment sous l'influence d'un même thème affectif. Ainsi certains défilés de représentations présentent dans l'ensemble un caractère pénible : n'est-ce pas parce qu'un malaise cénesthésique a provoqué l'évocation de plusieurs images et leur a imposé une similitude qu'elles ne posséderaient pas par elles-mêmes? On serait donc tenté d'affirmer que de telles associations sont spécifiques; que le sentiment est capable de jouer le rôle d'inducteur; qu'un certain *ton* affectif est susceptible de déclencher le rappel ou la formation d'images multiples, dont la parenté est assurée par cette identité même de ton affectif. Dans ces conditions il nous faudrait instituer, sur le plan des associations par ressemblance, deux groupes d'associations : les associations par identité d'attitude intellectuelle — celles que nous avons étudiées — et les associations par identité de fond affectif. Car,

dirions-nous, de même que le concept exige, en tant qu'acte intellectuel, de se traduire au moyen d'images auxquelles il confère une ressemblance déterminée, de même le sentiment exige lui aussi de s'exprimer au moyen de représentations. Le sentiment ne serait donc pas obligé d'utiliser la dialectique des rapports intellectuels; il serait lui-même, à sa manière, générateur d'idées. Ainsi du moins l'affirmeraient le poète, l'artiste — le rêveur aussi. Tous soutiendraient avec vraisemblance que le sentiment est une force de propulsion; que, par son « incomplétude », il aspire à prendre un revêtement sensible, à se manifester sous forme d'images. N'apparaît-il pas en effet comme un déclencheur qui met en branle l'activité de l'esprit, comme une puissance qui a besoin de s'actualiser, et qui ne s'épuise qu'en s'exprimant? Et comment dès lors ne pas le juger comparable au concept, dont la loi est la fécondité, et dont l'essence est d'exiger une figuration imaginative?

Reconnaissons pourtant que si l'influence du sentiment apparaît comme un fait incontestable, la manière dont il exercerait cette influence est bien difficile à comprendre. Et l'on n'a guère précisé le rôle qu'il joue quand on dit que l'émotion est grosse de représentations à venir. Une telle formule constitue ce que Cournot aurait appelé un déplacement d'ombre; elle ne dissipe point le mystère. Car si l'on explique aisément l'évocation par le jeu des rapports qui sont constitutifs des idées, on ne voit guère comment un état affectif pourrait agir sur une idée. Ou alors il faudrait revenir à l'atomisme mental et, faisant du sentiment une donnée stéréotypée, juxtaposée à d'autres données, ramener toute association à une association par contiguïté conçue sur le type mécanique. Mais il ne saurait être question de réhabiliter une théorie dont on a suffisamment démontré le caractère artificiel. Le problème demeure donc entier. Comment un sentiment peut-il faire éclore des idées? Comment peut-il être « gros de représentations » et engendrer ces représentations? Il ne s'agit plus ici d'une génération de termes analogues — une idée faisant naître une idée — mais d'une action exercée par l'affectivité sur l'intelligence. Et force nous est bien d'avouer que, si le semblable ne peut produire que le semblable, une telle influence est déconcertante.

La seule voie qui nous est offerte, pour résoudre dans un sens ou dans l'autre le problème, est d'examiner et de déterminer la nature réelle du sentiment. Si nous parvenons à jeter un peu de lumière sur cette réalité si riche de secrets, peut-être saurons-nous ainsi dans quelle mesure et comment le sentiment doit être regardé comme un facteur original d'évocation.

Or le sentiment pourrait être comparé à l'un de ces édifices dont les couleurs « voyantes » nous détournent de considérer sa forme et sa structure. La « chaleur » affective du sentiment attire seule notre attention; et nous omettons d'analyser son contenu et de pénétrer son architecture interne. Il s'en faut pourtant que le sentiment se réduise à une sorte de choc ressenti, à une donnée brutale qui s'introduirait au milieu de nos idées, ou dans d'autres cas à une « teinte » uniforme qui s'étalerait d'elle-même sur un

ensemble de faits de conscience. Le sentiment, malgré sa spécificité, et malgré son apparence de donnée subie, n'est point étranger à la vie de l'esprit, et il ne se contente pas de soutenir avec les états intellectuels de simples rapports de voisinage. Sa participation au jugement, et par là même aux rapports, est plus grande qu'on ne croit. Sans doute on pourrait déjà soutenir qu'il lui arrive de « s'intellectualiser ». Mais ce serait trop peu dire. On affirmerait de la sorte, semble-t-il, qu'il est capable, grâce à cette transformation, de se travestir, de recevoir un revêtement qui n'est point fait pour lui et qui doit toujours paraître mal ajusté. On creuserait donc encore un fossé entre le sentiment et l'intelligence. On en ferait deux races, établies sur le même territoire et parvenant, à force de compromis, à une vie commune, mais jamais à une communion intime. Et il deviendrait impossible de comprendre le rôle du sentiment dans l'évocation des idées, puisque la séparation effective des termes à unir nous entraînerait à invoquer la causalité du sentiment comme une sorte de « *Deus ex machina* ». Demandons-nous donc si le sentiment, non seulement parvient à s'intellectualiser, mais n'est pas, dans son essence, une *forme* de la vie intellectuelle, forme singulière sans doute, mais constituant une espèce de la vie intellectuelle, plutôt qu'un *genre autre*.

Or, si paradoxale que soit l'affirmation, le sentiment paraît bien être de la nature du jugement. Si nous ne le considérons pas comme tel, c'est que nous en faisons avec les empiristes une sorte de résonance dans la conscience de modifications organiques, un complexus de sensations. Mais c'est prendre pour le sentiment, qui est unité, et qui devance ces troubles eux-mêmes, ce qui n'est qu'une harmonique du sentiment. Les troubles peuvent manquer; et leurs apports psychologiques reçoivent forme du sentiment, qui seul est capable de les organiser et de les intégrer à la vie profonde du sujet. D'ailleurs on pourrait encore soulever la question de savoir si de telles sensations organiques ne sont pas pénétrées de pensée; et enfin il serait loisible de montrer que la théorie périphérique est une théorie intellectualiste masquée. Mais il vaut mieux remonter à la véritable source du sentiment et se rendre compte que le sentiment a sa condition dans un déploiement d'activité et surtout dans un jugement que le sujet porte sur les résultats de ce déploiement. Toute vie, par là même qu'elle est un faisceau de tendances, est expansion et aventure; elle est effort pour conquérir le monde. Et si l'être vivant est en même temps un être pensant, les succès et les insuccès de son effort seront en quelque sorte mesurés du dedans par lui-même. Il appréciera lui-même, comme dit Hamelin [1], et à son point de vue de sujet, l'état dans lequel l'a mis la satisfaction ou la non-satisfaction d'une tendance. Et ce jugement d'appréciation ne sera pas autre chose qu'un sentiment. Seulement il faut bien entendre la nature de ce jugement : ce n'est pas le jugement que nous portons après coup, en nous détachant pour ainsi dire de nous, sur un être qui est nous-même et dont nous nous représentons du dehors les

(1) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 477.

déplacements au milieu d'un monde. C'est un jugement analogue à celui que nous cherchons à porter sur la joie ou la tristesse d'une personne chère, quand nous sympathisons avec elle : loin de convertir cette personne en objet connu, nous nous efforçons de devenir elle-même et de prendre sa place comme sujet; et cette attitude suffit à métamorphoser un jugement froid en sentiment. Quand il s'agit de nous-même, cette attitude est fréquente et naturelle; et le sentiment éprouvé n'est pas autre chose qu'un *certain* jugement, le jugement d'appréciation porté par le sujet sur son état subjectif, sur le niveau actuel de son élan vital [2], sur le degré de satisfaction de ses tendances.

Mais ce n'est pas le seul rapprochement que l'on puisse effectuer entre le sentiment et le jugement. Outre qu'il est déjà par nature une sorte de *constatation* du succès ou de l'insuccès des tendances, le sentiment enveloppe, par suite de sa relation avec les tendances, des jugements de valeur. Car si le plaisir et la douleur jalonnent le déploiement de l'activité, ils n'en sont point la fin; l'exercice de l'activité les a forcément précédés, et il nous a fallu nous attacher à l'acte pour lui-même avant de connaître la répercussion que pourrait avoir en nous la satisfaction ou la non-satisfaction de la tendance. Mais alors quel a pu être le moteur de la tendance et, par elle, de l'activité? Ce moteur il nous faut le chercher dans l'idée, idée encore confuse, mais idée quand même. Et cette idée n'a pu être que la représentation vague d'un objet à atteindre, d'un bien à réaliser. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que les partisans des morales métaphysiques ont entrevu lorsqu'ils cherchent à définir un type d'être qui serait la réalisation de notre essence? Ils s'éloignent beaucoup moins des faits qu'on ne le dit, puisqu'ils supposent que tout être, par là même qu'il a des tendances, par là même qu'il fait effort pour sortir de son état actuel, a le soupçon d'un bien, d'une fin idéale; et l'on ne saurait guère leur reprocher de bâtir dans le vide, puisque leur but est de donner forme précise à cet élément intellectuel, encore rudimentaire mais réel. Or cet élément intellectuel est impliqué dans le sentiment. Et il s'y trouve forcément impliqué, puisque le sentiment est une sorte de constat portant sur le développement des tendances, un jugement d'appréciation sur le rendement de l'activité. Comment estimer un succès ou un insuccès, si l'idée d'un bien, même confusément aperçu, n'intervient comme point de comparaison ou comme modèle? On saisirait facilement ici l'antériorité des jugements de valeur sur les jugements de réalité; et l'amorce d'une critique, révélatrice d'un idéal, dans un examen qui ne paraît viser qu'à reconnaître ce qui est. D'ailleurs n'y a-t-il pas une adhésion, un « oui » au fond de tout plaisir, et un refus, un « non » au fond de toute douleur? Ce « oui » et ce « non », en rattachant le plaisir et la douleur à la croyance, les rattachent par là même au jugement, et au jugement considéré sous sa forme la plus haute, le jugement de valeur.

---

(2) Cf. Delacroix, *Les grandes formes de la vie mentale*, p. 63.

Ce n'est pas tout encore; puisque le sentiment consiste dans une *certaine* appréciation de la tendance par le sujet lui-même, il doit impliquer une foule de jugements grâce auxquels cette appréciation revêt quelque clarté aux yeux de l'esprit. Par exemple, éprouver du plaisir c'est — outre ce que nous avons dit — poser une réalité en face de nous, réalité accueillante cette fois, alors qu'elle pourrait être hostile. C'est, malgré l'attention que nous portons à nous-même, nous situer dans un monde, qui pour l'instant répond à notre attente. C'est aussi faire naître de la douleur, ne serait-ce que pour la nier, pour donner plus de relief au plaisir éprouvé, pour détacher davantage le plaisir de ce qu'il n'est pas. Aussi bien le plaisir pourrait-il être la pensée du plaisir, s'il n'était pas la négation de son contraire et, par suite, s'il ne conférait pas à la douleur une existence psychologique? De tels jugements permettront au plaisir d'être un *sentiment,* et non un état du corps. Car le sentiment ne mérite son nom que lorsqu'il est intégré au tout de la pensée; il n'existe pas tout fait, *avant la conscience,* attendant pour ainsi dire que la conscience vienne projeter sur lui une lumière qui le révèle à lui-même sans le modifier si peu que ce soit; prendre conscience d'un sentiment, c'est rigoureusement lui donner existence, c'est le tisser au moyen de cette trame qu'utilise toujours et partout l'entendement.

Nous n'avons donc point besoin d'instituer, en faveur du sentiment, une catégorie à part d'associations d'idées. La parenté étroite du sentiment et du jugement nous laisse supposer que le processus de l'évocation obéit toujours aux mêmes lois, qu'il s'agisse d'associations affectives ou d'associations intellectuelles. D'ailleurs, entre ces deux sortes d'associations, y a-t-il une ligne de démarcation précise? Nous avons défini l'affectivité par la subjectivité du jugement; mais cette subjectivité n'est point un caractère susceptible de décroître jusqu'à zéro. Toujours nos jugements, même les plus objectifs en prétention, demeureront fonction de cette appréciation du sujet par lui-même; formulés par nous au cours de l'action, ils révéleront des épisodes de notre aventure parmi les choses, et par là même ils présenteront deux faces : d'un côté, ils traduiront l'état d'un univers modifié par notre action, de l'autre ils traduiront l'état du sujet, transformé lui-même par l'action qu'il exerce sur les choses. Objectivité et subjectivité caractérisent donc tout jugement, même si elles varient en fonction inverse l'une de l'autre. Et leur conjonction nous interdit absolument d'admettre, entre le sentiment et l'idée, et par suite entre les associations affectives et les associations intellectuelles, autre chose qu'une différence de degré.

Nous sommes à même désormais de préciser le rôle joué par le sentiment dans l'évocation des idées, et de montrer que notre thèse relative au processus associatif ne doit subir aucune retouche et peut expliquer toute forme d'association.

Le sentiment intervient à un double titre. Il intervient d'abord comme « puissance de propulsion »; sous son influence, des groupes d'idées se forment qui présentent une certaine unité dite de ton affectif. Mais remarquons que

cette puissance de propulsion appartient, non au sentiment, mais à la tendance qui l'a provoqué. Et nous retrouvons ici le problème général — que notre intention est d'examiner plus loin — de l'*orientation* de nos associations d'idées; problème qui pourrait se formuler ainsi : une fois connu le mouvement dialectique qui nous mène de l'inducteur à l'induit, comment expliquer que telle idée soit évoquée plutôt que telle autre? Ce problème n'intéresse donc pas spécialement les associations dites affectives. Il est seulement mis en évidence par l'existence de ces associations. Car ici la liaison étroite de l'inducteur et de la tendance nous oblige à porter notre attention sur le problème de la sélection. Disons dès maintenant que la tendance favorisée, se renforçant par son succès même, devient, dans l'univers, une force conquérante, cependant que dans la pensée elle guidera le mécanisme associatif de manière à susciter des idées qui toutes traduiront un thème identique. La tendance contrariée jouera un rôle analogue. Seulement l'évocation ne sera plus l'expression d'un succès, la continuation enthousiaste d'un mouvement de conquête. L'évocation des images désagréables manifestera un effort du sujet pour se défendre contre le mal, et aussi pour le détacher de soi en se le représentant. Ces dernières associations seront moins entachées de subjectivité que les précédentes; car la tendance contrariée réveille la conscience mieux que ne le ferait le plaisir; elle oblige la pensée à une précision plus grande; et les associations d'idées, en même temps qu'elles nous feront mieux connaître les dangers analogues, commenceront à nous délivrer des pensées pénibles, en transformant nos souvenirs malheureux en impassibles tableaux d'histoire.

Tel est le rôle joué par le sentiment, ou plus exactement par la tendance, dans la sélection des idées. Mais considérons le processus associatif lui-même, le passage de l'inducteur à l'induit. Ici le sentiment exerce une influence plus directe. Il est générateur d'images. Seulement, ce n'est point le sentiment entendu comme réalité hétérogène à l'intelligence. C'est le sentiment considéré tel qu'il est dans sa nature authentique, c'est-à-dire défini comme étant une espèce du jugement. L'évocation est cette fois encore l'œuvre des rapports; l'éclosion d'une idée nouvelle s'explique encore par une sorte d'appel des notions. Comment en serait-il autrement, s'il est vrai que le sentiment a pour armature des relations, et que l'analyse serait impuissante à faire l'inventaire de tous les jugements qu'il implique? C'est parce qu'il sont trop nombreux, que nous n'apercevons point tous ces jugements; et c'est parce que nous ne les apercevons pas, que nous méconnaissons la dialectique conceptuelle qui nous fait passer d'une représentation affective à une autre. Mais il suffirait de dégager quelques-unes de ces relations, constitutives d'un sentiment, pour constater la richesse explosive de ce sentiment et pour comprendre qu'un pareil contenu exige de lui-même, suivant une loi de spécification, de se traduire en faits de conscience similaires, exactement comme le concept de triangle exige, de par son indétermination, de se matérialiser dans des images précises de triangles variés. Sans l'activité du rapport, sans cette armature conceptuelle, le sentiment, réduit à son revêtement extérieur, à

sa chaleur affective, ne serait qu'une exigence vide, une aspiration incapable de se satisfaire. Sans doute, pour comprendre une série de métaphores poétiques, il nous faudra retrouver le sentiment dans son entier, avec sa nuance propre, sa chaleur affective. Aussi bien, cette chaleur affective est-elle séparable du sentiment? Mais nous ne sommes nullement à la recherche d'une donnée opaque, absolument irrationnelle; nous sommes plutôt en quête d'une représentation, subjective assurément, mais qui est capable de se dilater sous l'influence des jugements qu'elle recèle.

On a donc raison de parler de la puissance évocatrice du sentiment et d'insister sur les rapports de la sensibilité et du génie. Toute association d'idées est invention, et des émotions neuves se rencontrent toujours à l'origine des grandes inventions. Mais il faut déterminer exactement la nature et la provenance de cette puissance évocatrice. L'inventeur sait se limiter; il lutte contre la dispersion. Or ce n'est pas le sentiment qui le force à se concentrer; c'est plutôt la tendance, dont le sentiment ne fait que traduire les péripéties du développement. C'est elle qui, en tant qu'unité de direction, oriente le cours de nos idées, et féconde l'évocation en la maintenant attachée à un problème unique. D'autre part le sentiment fait lui-même éclore des idées nouvelles dans la mesure où il possède une armature de rapports. Et il use de la dialectique beaucoup mieux que les idées, non pas parce qu'il serait d'une autre nature que les idées, mais précisément parce qu'il est une idée plus riche que les autres et aussi plus ramassée sur elle-même. On pourrait parler à bon droit de l'*infinité* du sentiment; il faudrait entendre par là à la fois son indétermination, puisqu'il est représentation *subjective*, et l'immensité de ses richesses, puisque, né du jugement porté par le sujet sur l'état de satisfaction de ses tendances, il implique une représentation confuse de tout l'univers. Pauvre de formes réalisées, il est riche de virtualités. Né du repliement du sujet sur lui-même, il garde malgré tout des fenêtres ouvertes sur l'extérieur, puisqu'il est un *point de vue* sur les choses, un jugement fonction d'un centre de perspective. L'étude du rôle joué par le sentiment dans l'association des idées, loin donc de nous obliger à modifier notre théorie ou à lui en adjoindre une seconde, nous confirme dans cette opinion que toute association obéit à la dialectique des rapports, que le ressort de l'évocation est à chercher dans l'appel interne des idées.

Aussi ne nous méprenons pas lorsqu'on nous parle d'une identité de thème affectif. Un thème affectif cache parfois toute une métaphysique. Et il serait vain de ramener la vie affective du poète à un sentimentalisme médiocre, alors qu'il s'agit plutôt de « vues » profondes sur l'univers, mais encore insuffisamment explicitées. Tout au plus pourrait-on nous objecter que chez certains poètes, plus riches de sensations que de sentiments, la recherche et la découverte des « correspondances » ne saurait guère s'expliquer par la dialectique conceptuelle. Et parmi ces poètes on citerait Baudelaire, et surtout Verlaine et Rimbaud. Comment en effet assimiler le processus d'évocation chez un Verlaine au processus d'évocation chez un Newton? Quelle

commune mesure entre une pensée qui voltige d'une sensation à une autre, qui papillonne autour de données fugitives, et une pensée qui creuse ses idées et les enrichit par approfondissement? Mais ne nous fions pas trop aux apparences. Le sensualisme de certains poètes ne saurait être un *retour* à la sensation : on ne revient point à ce que l'on a irrémédiablement dépassé. Ce prétendu retour à la sensation crée son objet beaucoup plus qu'il ne le découvre. Et si, par un certain snobisme ou par un dégoût de « l'académique », on revient aux « sources vives » de la sensibilité, notons que « l'idée » n'est point détruite pour être refoulée. Elle s'insinue dans la sensation, par là même qu'on tente de l'en exclure; elle est le « repoussoir » qu'on ne quitte pas des yeux, le modèle à ne pas imiter mais qui sert de guide à rebours. Si bien que les sensations que l'on croit rencontrer sont très souvent les sentiments les plus « travaillés » qui soient. Elles sont ourdies de comparaisons sans lesquelles elles ne posséderaient point cette nuance, qu'on dit inimitable. Et elles sont bâties sur les ruines des concepts, de ces concepts qu'elles font renaître de leurs cendres, puisqu'elles suscitent forcément ce qu'elles rejettent. L'histoire de la poésie enregistre d'ailleurs cette résurrection forcée du concept. Le symbolisme n'a-t-il pas été le point d'aboutissement logique de ce prétendu retour à la sensation? Il a suffi d'expliciter le contenu de ces « trouvailles » des sens pour en déloger la métaphysique qu'on y avait incluse. Il s'agissait donc bien de sentiments et non de sensations. Ou plutôt, puisque la sensation entendue comme donnée brute ne se rencontre pas, il s'agissait encore de ces « représentations subjectives » dont nous avons montré qu'elles sont constituées de jugements. Seule la « subjectivité » variait de degré.

Dès lors nous pouvons conclure que ce qui est fécond dans le sentiment, ce n'est nullement cette nuance irréductible qui en constitue le seul aspect irrationnel et qu'on considère à tort comme l'élément fondamental du sentiment, c'est au contraire le système de rapports qui en détermine l'architecture. La « chaleur » affective ne produit rien par elle-même, elle accompagne un élan, elle en marque le rythme, mais, si remarquable et remarquée soit-elle, elle n'est jamais qu'un caractère accessoire. Le novateur apparaît moins comme un être riche d'impressions et dispersé, que comme un être qui se concentre, qui tâche de coïncider tout entier avec lui-même, et qui, de tout son poids pourrait-on dire, crée et pose des ressemblances ou des différences. La tonalité affective se contente de traduire un succès ou un insuccès des tendances. Elle marque la subjectivité d'une pensée qui va précisément se débarrasser de cette subjectivité en exprimant le sentiment dans une œuvre concrète, évocation d'images ou réalisation artistique. Et elle est elle-même en voie de disparition, à mesure que la dialectique du rapport permet au sentiment de se traduire en créant. Ajoutons même qu'elle deviendrait un obstacle au progrès de la pensée, si elle était examinée pour elle-même avec intérêt, si elle était goûtée avec dilettantisme. Car alors la « représentation subjective » demeurerait représentation subjective; ele se confinerait dans le

statu quo. D'où l'inconscient, d'où la mort de la pensée par excès de « sensualisme ». La tonalité affective ne devient vraiment signe d'invention — et seulement signe — que lorsqu'elle traduit un repos dont nous ne voulons plus; elle apparaît alors comme la courte halte entre le succès partiel de la tendance et la reprise de la marche en avant, marche qui s'opérera sous l'influence conjuguée et de la tendance qui oriente et de la dialectique des concepts qui va permettre à la représentation subjective d'user de son contenu de relations pour se débarrasser de sa subjectivité.

IV. ASSOCIATIONS PAR CONTRASTE.

En abordant l'étude des associations par contraste, nous entrons dans le vif de notre sujet. Car le moment est venu de mettre directement en lumière la dialectique de l'évocation. Tant qu'il s'agissait des associations par contiguïté, nous pouvions nous contenter de faire allusion à cette dialectique; nous montrions que de telles associations ne sont point originales et qu'elles impliquent l'activité simultanée d'un grand nombre de rapports, dont nous remettions l'examen à plus tard; il nous suffisait alors de prouver que le progrès de la pensée ne consiste pas dans un cheminement, pour rendre vraisemblable par là même l'idée d'un *appel interne* des notions. Quant aux associations par ressemblance, elles nous ont surtout permis d'insister sur le passage constamment effectué par la pensée de l'abstrait au concret, du genre aux espèces, du concept à sa figuration sensible; et comme ce passage nous est apparu irréductible lui aussi à un simple cheminement, comme d'autre part il s'est révélé à nous novateur, donc différent d'un développement ou d'une analyse, force nous a été de reconnaître ici encore l'existence d'un pouvoir d'appel appartenant aux idées elles-mêmes. Mais quelle est cette dialectique? Quels sont ces rapports, constitutifs d'une pensée particulière, dont le jeu automatique est capable de faire éclore une pensée inédite?

L'étude des associations par contraste devra nous fournir une réponse à ces questions. Car si de telles associations sont vraiment originales, elles nous feront d'autant mieux saisir la nature de ces rapports et leur mode de fonctionnement que chacune d'elles paraît s'expliquer exclusivement par un seul d'entre eux. Elles ressemblent à ces faits de laboratoire, qui sont des faits simplifiés et presque schématisés, donc rendus susceptibles de mettre en évidence une loi. Il nous suffit donc de nous attacher à l'une d'elles pour que nous ayons sous les yeux un rapport déterminé, et pour que nous apprenions à connaître la manière dont ce rapport opère pour susciter une nouvelle idée. Nous disons bien une nouvelle idée; car l'autre avantage

de cette étude est qu'elle porte sur un mouvement de l'esprit qui se révèle indiscutablement créateur; on pourrait contester le génie inventif aux associations par contiguïté et même aux associations par ressemblance : mais comment se refuser à admettre que bien souvent l'association par contraste fait surgir des idées imprévues, déconcertantes même, qui tranchent sur celles qui les ont déclenchées? Cette forme d'association fournit donc des faits privilégiés à celui qui veut dégager non seulement l'activité du rapport, mais le rôle constructeur du rapport dans l'évocation des idées.

Ajoutons encore que cette étude n'apparaît pas, au moins dès l'abord, comme limitée à un groupe *restreint* d'associations. Remarquons en effet combien le mot contraste est vague : il y a tant de manières pour deux idées de s'opposer! Le mot contraste désigne une multitude de rapports, et même tous les rapports possibles sauf, naturellement, celui d'identité absolue. Car tout rapport distingue, par là même qu'il rapproche. Il est l'affirmation d'une irréductibilité, au moment même où il opère une liaison. De ce point de vue, un rapport de cause à effet, de principe à conséquence, de moyen à fin, suscite un contraste entre les termes qu'il unit. Il n'est pas jusqu'au rapport de ressemblance qui n'implique une opposition, puisque la ressemblance est loin d'être l'identité absolue. En abordant l'examen des associations par contraste, nous commençons donc l'étude de l'association des idées plutôt que nous ne l'achevons. Nous avons à porter notre attention sur le pouvoir que possède l'esprit de passer d'une notion à une autre — du même à l'autre, comme aurait dit Platon. Et c'est, pour tout dire, *le problème de la participation,* mais envisagé sur le plan psychologique, que nous retrouvons. Seulement, pour nous conformer à l'usage courant, nous entendrons, par contraste, essentiellement le contraste qualitatif. Les autres formes de contraste, qui mériteraient plutôt d'être appelées des formes de corrélation, seront étudiées par la suite — sans que nous oubliions qu'il s'agit toujours d'un même processus dialectique, donc d'une même catégorie d'associations.

Ne paraît-il pas étrange que nous demandions à l'étude des associations par contraste le secret de l'évocation des idées les unes par les autres? Ce sont des associations auxquelles on attribue ordinairement un intérêt négligeable. On rencontre bien des défenseurs des associations par ressemblance, mais souvent ces mêmes défenseurs n'hésitent pas à affirmer que les associations par contraste ne sont point originales. Le contraste, par lui-même, ne jouerait aucun rôle. Presque toujours, en effet, l'association par contraste se réduirait à une association par ressemblance. Les contraires n'appartiennent-ils pas au même genre, comme le blanc et le noir au genre couleur, et ne tirent-ils pas de cette identité de genre le principe même de leur évocation? Ne sont-ils pas semblables encore en ce sens qu'ils occupent, aux deux extrémités d'une série ou d'une gamme, une position analogue?

Plus rarement, l'association par contraste se ramènerait à une association par contiguïté. C'est ce qui arrive lorsque l'habitude d'évoquer des couples de contraires nous fait restaurer *machinalement* le second terme après le

premier. Il s'agit alors d'un simple mécanisme verbal, le même qui nous permet de citer dans leur entier — nous dirions justement de réciter — des proverbes, des dictons, des aphorismes. La société se charge d'ailleurs de nous enseigner ces couples de contraires, quand nous n'avons pu nous-même les constituer la première fois en usant de l'association par ressemblance. Le langage n'est-il pas le véhicule de maintes oppositions banales dont la conversation a constamment besoin?

Reconnaissons que cette réduction du contraste soit à la ressemblance, soit à la contiguïté, est souvent légitime. Si le blanc est capable de me faire évoquer le gris par ressemblance, pourquoi ne pourrait-il, par le même processus, me faire évoquer le noir? Quand on admet qu'un terme d'une série est capable de suggérer un des autres termes, cette suggestion peut évidemment nous livrer le terme qui est à l'autre bout de la série. Quant à ces couples de contraires que le langage emmagasine et tient tout prêts à être utilisés, qui pourrait nier leur existence? Il ne s'agit donc point pour nous d'affirmer l'originalité de toutes les associations par contraste, mais seulement de montrer que quelques-unes d'entre elles sont vraiment irréductibles, notamment celles qui ont « lancé » pour la première fois dans la circulation, ou livré à notre expérience, tel couple de contraires.

Or il est une constatation qui doit nous être précieuse. Les associations par contraste sont nombreuses : seraient-elles aussi fréquentes si elles n'étaient que des cas particuliers des associations par ressemblance? Avant de nous suggérer le noir, le blanc aurait des chances de nous égarer longtemps dans toutes les nuances du gris. Le couple blanc-noir ne serait qu'une combinaison possible parmi beaucoup d'autres, et la réalisation de cette combinaison ne serait qu'un hasard, au sens où l'on entend ce mot dans le calcul des probabilités. Donc, se demandera-t-on, un hasard qui se répète est-il encore un hasard? Ne faut-il pas chercher, dans l'association par contraste, autre chose qu'un *accident* de l'association par ressemblance?

Mais voici mieux. Si le contraste se réduisait à la ressemblance, l'opposition des termes ne serait perçue comme telle que par réflexion, une fois les deux idées présentes à la conscience. Et bien souvent, cette opposition même nous échapperait ou bien ne serait qu'entrevue. Or, il est un fait incontestable, c'est que, dans maintes associations par contraste, le sentiment d'une opposition accompagne l'évocation des idées. On pourrait même dire qu'il précède cette évocation, si l'on comprend par là que l'opposition de la seconde idée par rapport à la première est déjà connue avant que la seconde idée ait pris forme précise — exactement comme le sens d'une phrase nous fait deviner les mots successifs que nous sommes en train de lire. Un tel sentiment, nous n'avons pas le droit de le déclarer trompeur avant examen. Aussi bien n'aurions-nous pas dû admettre l'originalité des associations par ressemblance, puisque, là déjà, nous faisions confiance au sentiment de ressemblance qui accompagne et va même jusqu'à éclairer l'évocation de la seconde idée. Ce sentiment qu'un contraste est sur le point de surgir

et commence à se dessiner ne peut s'expliquer que si le passage d'un contraire à l'autre est naturel et direct, et que s'il s'effectue *sous le signe même* de l'opposition. Sinon comment rendre compte de ce fait que les démonstrations par l'absurde, que les définitions négatives soient si fréquentes et si spontanées? Dès que l'on nous demande de définir une chose, nous allons tout droit à ce qu'elle n'est pas. On dirait que l'esprit, déconcerté devant la richesse de la chose, effrayé par un inventaire qui ne semble pas pouvoir s'achever, préfère, par une sorte de mouvement de va-et-vient, sauter de la chose à une autre, revenir à son point de départ pour s'en évader encore, jusqu'à ce qu'il ait déterminé la chose par une série d'oppositions. Les répliques de la conversation manifestent à tout instant cette aptitude à passer d'une idée à son contraire. Au visiteur qui nous dira : « Il fait très chaud dans cette pièce », nous poserons la question : « Fait-il froid dehors »? Et l'hôtesse à qui l'on dira que tel plat est vraiment excellent, pensera : « Les autres ne seraient-ils pas bons? » Mais il est inutile de multiplier les exemples. Il suffit de remarquer la spontanéité de certaines associations par contraste pour qu'on hésite à ramener toutes ces associations à d'autres, jugées plus « naturelles », et pour qu'on se demande si le contraste n'est pas, au même titre que la ressemblance, un facteur d'évocation.

Seulement, comment comprendre le rôle du contraste dans la suggestion? Il ne s'agit de rien de moins que de montrer que toute pensée en appelle une autre qui la complète, et qui détermine son contenu par opposition [3]. Pour ce faire, considérons d'abord la forme générale de toute pensée. le but auquel elle vise; nous examinerons ensuite sa structure. Quand je pense, je détermine un aspect de la réalité, je pose une vérité; en un mot, je qualifie et j'affirme. Or qualifier, c'est distinguer, et c'est par là même opposer. Ainsi quand je qualifie la neige de blanche, je l'oppose fatalement à ce qui n'est pas blanc, et plus spécialement au noir. En même temps que j'affirme la blancheur de la neige, j'ouvre donc la porte à une négation. Car l'affirmation veut installer une vérité; elle implique en elle la réfutation de l'erreur. Elle répond par avance à une objection non formulée, mais qui déjà se dessine. C'est comme si je disais : « N'allez pas croire que la neige soit noire ». D'ailleurs ma pensée tend constamment à s'exprimer par le langage, et le langage est justement fait pour persuader les autres et aussi pour me persuader moi-même. Si, dans l'exemple cité, je formule ma pensée, c'est pour m'empêcher en quelque sorte de penser autrement, c'est pour vaincre une résistance possible. De là à formuler cette résistance elle-même et à donner corps à l'objection, il n'y a qu'un pas facile à franchir. Franchissons-le, et il y a évocation d'une seconde idée par contraste. Ajoutons encore que ce passage de l'idée à son contraire semble exigé par la loi du rythme à laquelle est soumise toute activité vivante et qui n'est peut-être qu'un corollaire du principe de l'égalité de l'action et de la réaction. Le

(3) Cf. Paulhan, *L'activité mentale et les lois de l'esprit*, p. 313 sq.

processus associatif établit un équilibre; il corrige une affirmation par sa contre-partie, et permet ainsi un court repos dans l'élan de la pensée.

Mais nous ne faisons jusqu'à présent que préciser l'allure d'un mouvement : pénétrons désormais dans la structure même de la pensée. Car si qualifier, c'est distinguer, — affirmer, repousser une négation, — formuler, vaincre une incrédulité, encore est-il nécessaire de connaître le pourquoi de ce progrès par lequel l'idée se donne des limites. Ce pourquoi, nous le trouverons dans l'essence de l'idée, ou mieux — puisque l'idée est elle-même construction — dans le jeu des rapports constitutifs de l'esprit. Nous ne saurions entreprendre ici une analyse complète de ces rapports, et nous pourrions encore moins retrouver l'ordre suivant lequel ils se composent. D'ailleurs cette analyse et cette synthèse ont été tentées. Mais au moins pouvons-nous rappeler quelques exemples qui montrent que l'esprit est « entraîné » d'une notion à une autre, non pas à la manière dont un corps se déplace pour gagner un autre lieu, mais pour ainsi dire *du dedans,* par un processus absolument original. Ainsi le point m'oblige à poser une surface, la limite un au delà de la limite; l'unité me conduit à poser une pluralité, le repos un déplacement. Ce n'est pas que la surface soit contenue dans le point, l'au delà de la limite dans la limite, et ainsi de suite. Sinon il faudrait loger le complexe dans le simple. Mais le point et la limite — pour prendre ces deux exemples — sont des notions par elles-mêmes incomplètes — qui ne contiennent donc pas ce qui les complétera, mais qui portent pour ainsi dire en elles le point d'attache des notions destinées à les compléter. Cette corrélation des idées est le ressort même de la pensée. Ce n'est pas en ouvrant les yeux et en subissant les données des sens que j'attache le point à la surface, la limite à ce qui est au delà. L'empirisme n'expliquerait nullement la liaison solide des termes juxtaposés; il n'expliquerait même pas que notre connaissance puisse sortir du chaos et parvenir à la distinction du point et de la surface, de la limite et de ce qui la dépasse. Le drame de la pensée se joue au dedans, et il faut — nous l'avons déjà vu — que nous soyons capables de construire par concepts la représentation pour que nous donnions vie aux éléments sensibles qui garniront la charpente de cette construction.

Sans doute éprouvons-nous quelque difficulté lorsque nous voulons retrouver cette dialectique au sein des qualités sensibles. Que le point éclate en quelque sorte de lui-même pour nous donner la surface, nous le comprenons. Mais comment saisir la raison du passage du blanc au noir? Nous n'avons pas la prétention de vouloir résoudre un tel problème. Mais puisque, *en fait,* une qualité sensible nous conduit directement à son opposé et même, comme il arrive chez l'artiste de génie, crée parfois entièrement son opposé, exactement comme l'unité a conduit la pensée humaine au nombre deux, et de là à tous les nombres, et de là encore à l'arithmologie dans son entier, la force de l'analogie ne nous autorise-t-elle pas à conclure à l'existence d'une dialectique du sensible? Nous avons déjà rappelé combien la sensation

est *pénétrée* de rapports; nous nous bornons ici à employer un terme plus fort que « pénétrée ». Nous disons qu'elle possède probablement une armature de rapports, et que c'est le jeu de ces rapports qui explique l'« incomplétude active » de la sensation et ce pouvoir d'éclatement qui semble la caractériser. Toujours est-il que nous ne pouvons guère distinguer un monde de notions, où règnerait la dialectique, et un monde de données brutes. L'expérience montre que nous ne parlons pertinemment de ces données brutes que lorsqu'elles ont été converties en données intelligibles ou presque intelligibles : ce qu'elles étaient auparavant, nous l'ignorons. Or cette conversion révèle la nécessité d'une dialectique dans tous les domaines, et elle nous prouve que le fait brut ne saurait être défini que relativement à cette dialectique, par l'impuissance, momentanée peut-être, de cette dialectique. N'hésitons donc pas à admettre au fond de la pensée la plus concrète, comme nous l'admettons facilement pour les concepts arithmétiques, géométriques et même mécaniques, une armature de relations qui explique à la fois ce qu'elle a d'essentiel et aussi ce qui lui manque. Une intelligence infinie parviendrait à faire l'analyse de cette pensée concrète, qui reflète sans doute l'infinité. Pour être impuissants devant cette analyse, nous n'en devons pas moins affirmer l'analogie de structure de toutes les pensées, et l'identité de processus dans l'éclosion des pensées.

Ainsi l'évocation par contraste semble s'expliquer par les conditions mêmes d'exercice de la pensée. Aucune idée n'est reçue passivement; aucune d'elles n'est une « peinture muette » logée dans l'esprit. Chacune d'elles est une œuvre; qu'elle soit perception, ou souvenir, ou image, ou idée générale, ou clair jugement, elle exige la tension de la volonté et l'architectonique de l'entendement. Elle est donc vraiment, par son contenu, une nouveauté, et elle enrichit la réalité d'un élément original. Mais l'intérêt qu'elle présente réside beaucoup moins dans ce contenu actuel, dans cet élément promu à l'existence, que dans les moyens que l'idée nous offre de la dépasser, et de produire de nouvelles œuvres. Elle est, si l'on peut dire, une introduction à la vie de l'esprit. Elle nous installe dans un monde, qui n'est point encore dévoilé, mais qui est en passe d'être parcouru par nous en tous sens. Et ce pouvoir, elle le tient de sa structure seule. Par là même qu'elle est une création, et non une donnée, elle est une détermination; et par là même qu'elle est une détermination, elle est une négation. Non point négation absolue, exclusion obstinée de ce qui n'est pas elle. Sinon elle nous enfermerait en elle-même, et la pensée s'anéantirait dans un inconscient définitif. Bien au contraire, elle est *ouverte* sur ce qu'elle exclut, elle est révélatrice de ce qu'elle nie. Son essence, toute positive qu'elle soit, recèle les points d'insertion d'autres essences. Ces métaphores même sont inexactes; elles nous inclineraient à spatialiser le monde des idées, et à nous représenter chaque idée comme une partie se suffisant à elle-même. Or le pouvoir d'évocation de l'idée provient justement de son incomplétude; l'idée est détachée du tout arbitrairement. Les limites que nous lui attribuons ne sont isolantes que pour nous;

elles s'expliquent par la faiblesse d'un esprit, obligé de procéder par degrés, et de s'arrêter à chacun de ces degrés. Mais ce qui est premier en soi et non pour nous, c'est le tout des idées, c'est la Pensée totale, en un mot c'est l'être. Et c'est ce primat du tout sur les éléments arbitrairement découpés qui rend compte de la mobilité essentielle de l'esprit, de l'impossibilité où il se trouve de se murer dans une idée particulière. Nécessairement donc, une idée quelconque nous conduit à une autre, pour la raison qu'elle est en *corrélation* avec cette autre et qu'elle ne se comprend que comme un moment d'une pensée plus riche qui les englobe toutes deux et beaucoup d'autres encore.

Il faut dès lors que l'association par contraste présente les caractères que nous lui avons reconnus plus haut, et qu'à ce moment là nous étions incapables d'expliquer. Nous disions qu'elle apparaît comme spontanée et comme novatrice. La spontanéité est due à la nature même de l'opération mentale, à l'activité du rapport; elle est l'aspect positif d'une interdiction : l'interdiction de demeurer, de s'enfermer dans du tout fait. Dès que nous posons quelque chose, nous avons la clef d'une opposition. Par exemple, devant un géant dont la taille nous frappe d'étonnement, nous nous écrions : « Il n'est pas petit! »; preuve que la pensée de la grandeur appelle, comme son complément obligatoire, l'idée de la petitesse. Et si une forte conviction nous met sur le qui-vive, si elle nous rend soupçonneux et nous fait mal interpréter les phrases les plus anodines des autres, c'est parce que nos affirmations s'entourent *spontanément* d'un réseau de négations virtuelles; nous devinons des critiques et des objections parce que déjà nous possédons le contenu de ces critiques et de ces objections; et quand il nous arrive par maladresse de donner des armes aux autres, c'est que notre pensée a déjà d'elle-même introduit l'ennemi dans la place. Inversement, une opinion exprimée et défendue devant nous peut donner plus d'énergie et de précision à nos convictions pourtant opposées. Le processus intellectuel n'a pas changé. Ici l'effort que nous déployons pour comprendre cette opinion nous met immédiatement sur la voie d'opinions opposées, plus conformes à nos goûts, et qui vont devenir nôtres. Nous nous éclairons nous-même en essayant de saisir la pensée d'autrui; et notre personnalité se développe dans la vie sociale, grâce aux idées que les hommes nous communiquent, mais grâce aussi à toutes celles qu'ils nous suggèrent *par opposition*.

Cette spontanéité du contraste est en même temps art inventif et parfois innovation absolue. Car l'appel des idées, suscité par l'activité du rapport, nous détache facilement de nos aventures passées et nous installe dans un monde impersonnel qui peut être celui du vrai, ou du beau, ou du bien. Peu importe que l'association restaure souvent des couples déjà donnés, puisque ces couples, il a bien fallu les créer de toutes pièces une première fois. D'ailleurs, en les restaurant, nous pouvons les inventer à nouveau : c'est ce qui arrive si, dans notre insistance à saisir la qualité qui s'offre à nous, nous évoquons la qualité opposée; même formant un couple banal —

pour le langage — ces deux qualités sont pensées autrement qu'elles ne l'ont été jusqu'à présent — car la nuance inimitable de la seconde est fonction de la nuance inimitable de la première — et constituent « ce que jamais on ne verra deux fois ». Mais l'association par contraste est souvent, et sans contestation possible, novatrice. Pourquoi, par exemple, aux époques de décadence des mœurs les idées morales sont-elles exprimées avec le plus de pureté? On n'alléguera pas que ces idées sont des idées toutes faites, associées par contiguïté ou par ressemblance, à l'idée de décadence des mœurs. Car d'une part ces idées morales sont souvent des idées neuves, qui n'ont point encore été formulées, donc qu'il faut découvrir — dans le sens d'inventer. Et d'autre part la « décadence des mœurs » n'est pas non plus une idée toute faite que l'esprit recevrait passivement du spectacle de la société. L'idée de décadence des mœurs exige qu'on observe la société sous un certain angle; elle est elle-même le produit d'un jugement créateur. Si donc les idées morales les plus pures semblent surgir aux époques de décadence, c'est parce que certains hommes sont capables, devant le spectacle présenté par la société, de penser cette décadence, et c'est *aussi* parce que l'idée ainsi formée les conduit, comme à un complément *naturel,* aux idées morales les plus élevées et les plus austères. « L'expérience morale » s'explique au moins partiellement par cette aptitude à juger sur le concret, et *en même temps* à se servir du jugement formulé pour s'élever jusqu'à un nouvel idéal.

Pareil mouvement, pareil passage est facilement explicable : il est dû à la nécessité pour la pensée d'éclairer une notion en lui opposant une autre notion. Nécessité tout interne d'ailleurs, puisque ces notions ne se calquent pas servilement sur des faits, et que leur détermination croissante se nourrit de leur opposition. A vrai dire, l'association par contraste peut n'avoir pas lieu; nous creusons l'idée formée sans nous intéresser explicitement à celles qui la limitent. Mais cela ne signifie point qu'une association par contraste ne soit pas toute prête. Elle demeure virtuelle, et cette existence virtuelle constitue une existence authentique, et non un synonyme du néant. La preuve en est que les négations implicites donnent naissance à un sentiment et que ce sentiment vient précisément traduire l'orientation nouvelle qui pourrait être donnée au cours de la pensée, et cette lourde attente d'une opposition qui se dessine. Supposons par exemple qu'une lecture ou une conversation ait fait éclore en nous une idée neuve, une de ces idées qu'on s'étonne et qu'on regrette de n'avoir pas encore formée; au moment même où nous portons toute notre attention sur cette idée, nous *sentons* confusément qu'elle va bouleverser un grand nombre d'idées anciennes, qu'elle commencera son règne par une série de « non » qui, déjà, semblent s'ébaucher. Qu'est-ce à dire, sinon que cette idée qui éclôt porte en elle un germe de vie qui se développera, et aussi et surtout qu'elle enveloppe — par là même qu'elle est *telle* idée — une infinité de négations? Elle ne parvient à s'installer qu'en repoussant autre chose [4].

(4) Nous nous inspirons de Paulhan, *L'activité mentale,* Livre IV.

Ainsi s'éclaire ce que nous avons appelé l'appel interne des idées. Les idées ne sont pas des îlots, et leurs rapports ne sont pas des rapports de juxtaposition. Elles s'enchaînent du dedans, en vertu de l'insuffisance essentielle de chacune, mais d'une insuffisance en quelque sorte orientée, d'une insuffisance qui est besoin de se compléter plutôt que pauvreté absolue. La loi de contraste exprime simplement le fait que cet appel n'est pas vain, qu'il aboutit effectivement à la formation d'une idée opposée. Ici encore nous avons pu nous rendre compte que le secret de l'évocation réside dans la manière dont nous formons la première idée. L'esprit ne possède pas un pouvoir de « dragage » qui lui permettrait de se saisir d'une seconde idée et de l'accoler à la première. Il se borne à continuer le mouvement qui a suscité la première, si bien que l'induit naît, comme il se doit, de l'inducteur. La mobilité de la pensée n'est pas un fait brut, une sorte de « courant » qui exigerait, comme simple moyen, un mécanisme associatif chargé de lui fournir des données. Cette mobilité repose sur le processus associatif lui-même, et la continuité de la pensée est l'œuvre du rapport. C'est pourquoi dans toute association par contraste, le passage effectué est fonction du terme dont on est parti. Si par exemple nous *appuyons* un peu sur telle qualité d'une personne, sur sa bonté, nous pensons aussitôt : « Ce n'est pas elle qui accomplirait telle mauvaise action ». Si nous sommes sur le rivage, et que nous portions notre attention non pas sur la bande de terre que nous apercevons mais sur son étroitesse, nous pensons aussitôt à l'immensité de la mer; et cette immensité, pensée actuellement, n'est pas cette idée banale que nous avons recueillie au cours de nos études; elle n'est pas non plus une idée empirique, née de la perception même de la mer — puisque, de la mer, nous ne percevons qu'une certaine étendue; elle est une idée neuve, formée par contraste, qui désormais va vivifier l'idée banale qui nous a été enseignée, et transfigurer jusqu'à la perception même de la mer, qui cette fois, nous donnera un frisson d'angoisse.

Tel est le rôle joué par la dialectique dans l'évocation des idées. Est-il utile d'ajouter que ce rôle ne suffit pas à expliquer intégralement l'évocation? La remarque a été faite assez souvent par nous pour que nous ayons le droit d'être bref sur cette question. Ce que la dialectique explique, c'est uniquement le besoin d'une antithèse et l'orientation de la pensée vers cette antithèse. Mais pourquoi telle antithèse plutôt que telle autre? C'est le problème de la sélection que nous rencontrons; et nous avons décidé de ne pas nous attacher ici à ce problème obscur. Contentons-nous donc de formuler les seules remarques qui s'imposent à nous dès à présent.

D'abord nous observerons que si la sélection est difficile à expliquer, c'est un peu parce que nous ne savons pas comment l'inducteur a été « pensé ». Le mot — par exemple le mot rivage — ne nous renseigne guère sur la teneur réelle de l'état de conscience, sur l'élément dominateur de cet état de conscience. Or, si nous connaissions l'élément qui a attiré l'attention et la manière dont nous avons insisté sur cet élément, peut être pourrions-nous

prouver que l'association devait se faire par contraste, et surtout qu'elle devait emprunter tel type de contraste. Ce serait déjà un progrès dans l'explication. Ensuite nous observerons que notre ignorance des modalités suivant lesquelles notre passé est conservé nous empêche de savoir de quoi notre présent est fait; dès lors comment déterminer le pourquoi de telle figuration imaginative? Comment prouver que nous devions matérialiser l'« induit » par telle représentation concrète? Ici nous nous mouvons décidément dans l'obscurité. Toutefois il n'est pas négligeable de remarquer que la conservation du passé n'est pas un emmagasinement de souvenirs; qu'elle est plutôt transformation de notre moi et création d'aptitudes sous l'influence des actes déjà accomplis. Sans doute, en acceptant cette conception, que nous avons déjà développée, nous serions tenté d'abandonner tout espoir d'une explication intégrale de la sélection. Car, qui définira avec précision le dynamisme du moi, et qui saura formuler les lois qui régissent la collaboration entre le dynamisme du moi et la dialectique des idées? Il semble que nous soyons condamnés à recueillir simplement le fruit de cette collaboration, à constater un résultat. Mais qu'importe. Cette conception présente au moins l'avantage de nous empêcher de « réaliser » un monde mental, double du monde physique, et de forger de la sorte un univers mythique qui rendrait inconcevable et inutile toute activité de l'esprit. De plus elle nous fait comprendre que l'évocation, même quand elle paraît reconstituer une donnée ancienne, est toujours novatrice. Elle ne recopie pas, elle invente. Il n'y a pas infidélité du souvenir par altération lente, mais innovation d'une pensée actuelle qui, *par accident,* se trouve être une reproduction partielle du passé. Nous n'avons donc point, quand nous abordons le problème de la sélection, à modifier si peu que ce soit notre théorie. Bien au contraire; plus nous repoussons l'hypothèse d'un monde de « données mentales » et plus nous insistons sur le dynamisme du moi, plus aussi nous sommes engagés à attribuer à une raison immanente un pouvoir de construction, faute de quoi on ne sait quel chaos caractériserait la pensée.

Les associations par contraste définissent précisément une pensée éveillée, qui met de l'ordre dans ses idées, ou qui, tout au moins, use de la dialectique pour découvrir de nouvelles idées. Quand ces associations manquent, il faut s'attendre à rencontrer une pensée qui s'endort ou s'engourdit; en effet, l'idée peut encore être nommée par nous, la qualité peut être désignée par un mot, mais, faute d'éléments réducteurs, l'idée, la qualité ont perdu leur nuance caractéristique. C'est sans doute le moment favorable pour que l'idée s'installe solidement et déclenche en toute sécurité ses réactions motrices. Mais au lieu d'une pensée vivante, c'est une sorte de somnambulisme qui règne, et ce somnambulisme devient, dans certains domaines, fanatisme. Dans la vie courante, il marque tout simplement un retour aux associations mécaniques. Car, cessant d'insister sur l'élément principal de l'idée, nous nous habituons à elle, nous la dénaturons en idée toute faite, inerte, dont nous ne prenons même plus la peine de dessiner les contours ou d'explorer

le contenu; dès lors cette idée ne tend plus à évoquer des idées opposées, elle se ferme sur elle-même, ou plutôt elle ne laisse subsister d'elle-même qu'un signe maniable, le mot; faute de se nourrir d'autres idées, elle s'atrophie jusqu'à ce qu'il ne reste plus d'elle que son vêtement extérieur; à ce moment, nous ne pouvons passer à une autre idée qu'en nous aidant des liaisons verbales, et ce qui était association des idées s'est dégradé en psittacisme.

Que la pensée au contraire soit capable d'associer par contraste, nous pouvons être sûrs qu'elle sera sur le qui-vive, et qu'elle sera agissante. De telles associations ne sont-elles pas en effet la marque de l'esprit critique? L'esprit critique n'est pas seulement aptitude à découvrir les objections; son rôle n'est pas négatif, et seule une exagération le transforme en esprit de dénigrement. Dans son essence, il est aptitude à éclairer une pensée, à l'apprécier, donc à l'examiner; mais précisément il ne peut s'exercer que si l'idée en évoque d'autres qui permettront de la *déterminer* par opposition. Allons plus loin; les associations par contraste sont, pour la pensée, condition d'équilibre et de mesure; elles empêchent une croyance de se développer avec excès, en lui suscitant en quelque sorte des adversaires. Par là même elles sont source de pondération, et permettent l'activité réfléchie. En effet, pour qu'il y ait activité réfléchie, il faut qu'il y ait inhibition. Or cette inhibition ne saurait être l'œuvre d'une puissance spéciale qui, intervenant du dehors dans le monde de nos pensées, séparerait l'idée de l'impulsion. Si l'idée formée ne se traduit pas immédiatement par un acte, c'est qu'une idée opposée, au moins virtuelle, commence à se dessiner : le contraste des deux idées se traduit par un arrêt du mouvement. Ainsi nous sommes sauvés du vertige mental.

Il faut dire d'ailleurs que, ce danger une fois écarté, un autre peut surgir. Il nous arrive en effet de nous complaire dans le jeu des idées, dans le passage aisé de la thèse à l'antithèse, en un mot dans un certain scepticisme, qui est dilettantisme intellectuel. Nous n'avons pas à juger ici le scepticisme; nous nous efforçons seulement de le comprendre. Or il est bien évident que le scepticisme est né le jour où la pensée a fait réflexion sur elle-même, où elle a découvert sa propre existence et pris clairement conscience du contenu de ses idées. Ce jour-là, la « détermination » a suscité la « négation »; les idées ont d'elles-mêmes suggéré les idées opposées qui permettaient de leur assigner des limites précises. Pensée qui s'éveille équivaut donc à pensée qui associe par contraste. Et le scepticisme se définit par cet abandon au jeu interne des idées, aux associations qu'elles suscitent. L'esprit passe naturellement d'une série d'affirmations à une série corrélative de négations. Il « saute » d'un contraire à l'autre et, par cette voie, rencontre toutes les nuances possibles d'opinion. Cette sorte de promenade à travers les idées est si spontanée qu'elle ne saurait être obligatoirement mêlée d'inquiétude ou de tristesse; elle répond au moins primitivement à un mouvement de la pensée qui n'a rien de forcé ni de « tendu ». La volonté interviendrait plutôt pour arrêter cette promenade, afin d'opter, de prendre parti. Le

scepticisme est donc l'attitude que suscite une vie intellectuelle qui ne serait guère que vie intellectuelle, c'est-à-dire débarrassée du souci d'option, indifférente au don ou au refus de nous-même. Le « pur intellectuel » n'est pas, comme on le dit pourtant, ballotté entre les décisions : il s'intéresse très peu aux décisions. Il est entraîné par la mobilité de son esprit; il passe du pour au contre avec la virtuosité d'un joueur de profession. Il se livre aux idées, et celles-ci le conduisent fatalement d'un contraire à l'autre.

Telle est la rançon de cet appel des idées dont nous avons essayé de montrer la spontanéité et dont nous avons dit qu'il est à l'origine de tout développement de la vie de l'esprit. Mais il nous faut compléter cette étude; et, pour ce faire, nous devons délaisser les contrastes qualitatifs pour nous tourner désormais vers d'autres types d'opposition ou mieux de corrélation, comme par exemple le rapport de cause à effet.

V. ASSOCIATIONS PAR RELATION DE CAUSE A EFFET.

En apparence, il ne saurait s'agir d'associations originales, mais de simples associations par contiguïté. En effet, dira-t-on, le rapport de cause à effet est un rapport affirmé après coup entre deux phénomènes dont on a observé la succession constante. En dehors de cette succession constante, seul contenu clair de la notion de causalité, on ne peut rien dire de précis concernant le relation réelle entre les phénomènes. Et cette succession constante, il a bien fallu l'enregistrer, la noter et la conserver dans la mémoire; car aucun raisonnement ne peut nous permettre de passer, *a priori*, d'un phénomène donné à celui qui lui est lié invariablement. Donc c'est après avoir constaté des successions répétées que nous prenons l'habitude d'attendre B à la suite de A, donc d'associer B à A. Quand nous verrons de nouveau A, l'idée de B surgira dans notre esprit, mais cette évocation ne sera pas due au rapport même de cause à effet. Un tel rapport ne saurait jouer le rôle de facteur de suggestion; l'évocation obéira simplement à la loi de contiguïté. A et B formant désormais un tout dans ma conscience, A évoquera B par une association toute mécanique. Le rapprochement s'expliquera par la tendance d'un ensemble à se reconstituer à partir d'un de ses éléments. Sans doute il m'arrivera de prévoir des faits non encore observés; mais c'est parce que j'aurai aperçu dans le phénomène qui se présente une certaine ressemblance avec un phénomène déjà donné. A' me paraîtra l'analogue de A, et c'est encore par contiguïté que je passerai de A' à l'idée d'un phénomène B', l'analogue de B. Donc il n'y aura jamais d'associations neuves par relation de cause à effet. Toute prévision reposera sur la mémoire, et quand je croirai passer spontanément de A' à B' en m'aidant de A'

considéré comme cause pour me guider vers B' considéré comme effet, je me référerai en réalité à des souvenirs, je me contenterai de restaurer un couple AB déjà donné, ou un couple similaire.

Cette thèse, qui n'est autre que la thèse associationniste, est souvent exacte. Si la vue d'un phénomène nous fait immédiatement penser à son effet, c'est parce que généralement nous possédons dans notre esprit des couples tout préparés de causes et d'effets. Le savoir de chaque homme est tributaire de sa propre expérience et surtout de l'expérience sociale; chacun dispose, dès qu'il sort de l'enfance, d'un grand nombre de connaissances formulées, qui sont suffisantes pour les besoins de la pratique. La vie quotidienne exige seulement qu'il sache restaurer quelques-uns de ces couples. Les journaux, les revues, les entretiens avec les autres hommes lui apprendront d'autres liaisons du même type grâce auxquelles il pourra s'adapter sans trop de maladresse aux événements, et profiter des inventions ou des perfectionnements de l'industrie. En écoutant l'électricien, le mécanicien, il se constituera un vocabulaire technique lui permettant de parler du courant électrique ou des pannes de moteur, et même, le cas échéant, d'utiliser efficacement ce savoir théorique. Toutes les associations d'idées, par le moyen desquelles il pourra répondre aux exigences de la situation, résoudre un problème posé par les circonstances, ne constitueront qu'un rappel du passé, une reproduction machinale d'ensembles déjà donnés, une évocation par contiguïté de couples cause-effet.

Seulement, de ce que l'association d'idées cause-effet est très souvent une association toute mécanique fondée sur la mémoire, on ne saurait conclure d'emblée qu'elle se réduit toujours à une association par contiguïté. Nous venons de dire que de telles associations sont nées de l'habitude. Qui sait si précisément l'habitude, par la routine qu'elle nous impose, n'a pas tari les sources d'un autre type d'évocation? Qui sait si la société, en nous inculquant des notions toutes faites, en nous éduquant presque de force, ne nous oblige pas à n'utiliser que des associations par contiguïté? D'ailleurs nous sommes poussés par l'urgence du résultat à atteindre. Nous préférons, pour organiser notre action, recourir sans délai à nos connaissances acquises. N'y aurait-il pas un peu de paresse intellectuelle dans ce recours constant à des associations préparées? Il nous semble si commode de délaisser l'analyse du fait actuel pour nous reporter à un schéma fossilisé de ce fait, mais accompagné du schéma d'un autre phénomène qui serait son effet. On peut dès lors se demander si la prévision qui repose sur la mémoire, donc sur l'association par contiguïté, n'est pas une prévision apprise, une prévision à laquelle nous avons dû nous accoutumer, et si par contre il n'existerait pas une prévision plus naturelle, dont nous porterions le germe, qui reposerait sur la connaissance de l'antécédent considéré *en tant que cause,* et qui serait indépendante de toute expérience antérieure; mais prévision qui serait progressivement désapprise et dont l'emploi tomberait en désuétude.

Avant d'examiner si cette prévision peut ou a pu exister en fait, avant

de déterminer si parfois l'esprit passe effectivement d'une idée à une autre par relation de cause à effet, la première idée appelant l'autre sous l'influence même de cette relation qui constituerait un facteur d'évocation, posons-nous la question de savoir si cette prévision est en droit possible. Une réponse complète à cette question exigerait une étude approfondie de la notion de cause. Il faudrait d'abord expliciter le contenu de cette notion, se rendre compte s'il s'agit ou non d'une nécessité vide. Il est évident que si, comme l'admettent les empiristes, il n'y a rien de plus dans la relation causale qu'une succession constante, la voie dans laquelle nous tentions de nous engager se trouve fermée aussitôt. Car alors l'association en question ne saurait être qu'une association par contiguïté, et toute prévision s'appuierait sur la mémoire. De même, si l'on admet avec Kant que la notion de cause n'est pas vide, mais que nous n'en pouvons saisir le contenu, on aboutira à la même conclusion. De même encore, si l'on soutient que la recherche des causes se réduit en définitive à la recherche d'une constante, que cette constante soit matière, mouvement ou force; car ici la notion de cause s'évanouit plutôt qu'elle ne se meuble de déterminations précises. La thèse que nous soutenons n'est plausible que si l'on considère la notion de cause comme obscure peut-être, mais non point comme vide. Il faut que nous pensions *quelque chose* quand nous disons que A est cause de B. Il faut que A s'enrichisse de déterminations nouvelles quand nous lui attribuons le pouvoir causal. C'est à cette seule condition que la connaissance même de A, ou plutôt la connaissance de la causalité de A, nous permettra de former spontanément l'idée de B, donc d'associer B à A en vertu même de la relation de cause à effet.

Or la notion de causalité nous semble bien posséder un contenu. Ce contenu, assurément, est difficile à expliciter. On ne l'a guère défini lorsqu'on parle d'un pouvoir de production, d'une efficience, car il s'agit justement de savoir ce que l'on pense quand on prononce ces mots. Défions-nous d'une conception anthropomorphique de la causalité. Ne substituons pas à cette notion la représentation imaginative d'un agent qui accumule matériaux sur matériaux pour nous livrer, après un long moment, un édifice achevé. Une image ne saurait remplacer le concept cherché; et il est toujours dangereux de vouloir éclairer un concept par une notion plus complexe, comme celle de construction humaine, puisqu'ici la finalité se mêle à la causalité. Peut-être faut-il nous tourner de préférence vers le phénomène privilégié de la causalité mécanique; privilégié, parce que la causalité y apparaît nue et sans compromissions. Or, malgré Hume, il nous semble qu'un phénomène comme le choc n'est point complètement inintelligible. Quand nous observons une boule qui heurte une autre boule, nous ne sommes pas placés devant cette alternative : ou bien ne retenir que la constance de la succession, ou bien imaginer en dépit de tout contrôle expérimental une action transitive qui serve en quelque sorte de pont entre les deux faits. Nous pouvons, à

coup sûr, pénétrer davantage dans l'analyse du phénomène, sans toutefois nous égarer dans les fictions de l'imagination.

Considérons en effet, dans le choc, la pression exercée. Cette pression, nous avons le droit de l'introduire dans l'analyse du phénomène, car elle ne fait qu'un avec la notion de force, laquelle notion est elle-même absolument nécessaire pour comprendre un monde où « c'est l'agir qui fait l'être » [5]. A défaut d'une telle notion, il nous faudrait partir de l'objet-substance et du mouvement-entité, comme de deux absolus, pour rendre compte du déplacement de la première boule; nous serions d'ailleurs incapables de saisir pourquoi le mouvement « descend » dans l'objet et, à plus forte raison, comment de ce mouvement peut naître un choc, puis le rebondissement d'un deuxième objet. Il nous faut délibérément nous placer dans « l'agir », c'est-à-dire dans la force. Qu'implique donc cette notion de pression? Elle entraîne, *comme son corrélatif,* une résistance de la part du point sur lequel elle s'exerce. La pression n'est ce qu'elle est que par la résistance qui lui est offerte; pression et résistance sont bien les deux faces opposées du même phénomène. D'autre part, si le mobile se met en mouvement, si sa résistance à la pression ne se traduit pas par un équilibre, n'est-ce pas parce que cette résistance se modèle en quelque sorte sur l'élément variable du moteur, sa vitesse, n'est-ce pas parce que cette résistance est proportionnelle à la vitesse? Ainsi se définira l'inertie; l'inertie d'un corps semble s'opposer à toute variation de sa vitesse; l'effet de la force qui agit sur le corps est, par suite de cette inertie, exactement égal à sa cause. Partant de là, on peut comprendre que, dans le passage de la cause à l'effet, l'énergie se conserve; elle ne se conserve pas en vertu d'une exigence rationnelle d'ordre analytique, en vertu du principe d'après lequel ce qui est est; elle se conserve parce que la pression, en s'appliquant à un mobile avec une certaine intensité, appelle par antithèse un effet qui naît avec une quantité correspondante. On se rend compte ainsi que, en dépit des apparences, la causalité n'a rien d'analytique. Que l'on rencontre dans l'effet produit quelque chose d'équivalent à la cause, cela va de soi, puisque la cause entraîne l'effet, puisque l'effet à pour objet de remédier à un manque, puisque la signification profonde du principe de causalité est que l'état donné des choses ne se suffit point à lui-même, et qu'il amène à l'existence un nouvel état. Mais un progrès incontestable marque le passage de la cause à l'effet; car le point sur lequel la pression s'exerce est condamné à n'être plus là où il était; exclu d'un lieu, il est conduit ailleurs; il reçoit donc de nouvelles déterminations spatiales. Bref on entrevoit comment, dans l'exemple le plus simple de la causalité mécanique, l'esprit peut comprendre au moins partiellement la liaison causale, saisir le processus par lequel la cause engendre nécessairement son effet, et, au lieu d'admettre uniquement la liaison constante de deux termes ou encore le passage d'une force obscure de l'un à

(5) Hamelin, *Essai,* p. 278.

l'autre de ces termes, pénétrer l'union intime du phénomène cause et du phénomène effet, tout en reconnaissant leur différence et le progrès du passage [6].

On reprochera peut-être à cet exposé son caractère abstrait. Ce reproche est sans portée, puisque ce que nous étudions échappe forcément aux prises de l'imagination. Ne s'agit-il pas en l'espèce d'un fait élémentaire, objet d'une branche des mathématiques, qu'il faut considérer dans toute sa simplicité en le dépouillant des qualités sensibles que d'ordinaire nous projetons sur lui? A plus juste titre on nous reprochera d'avoir voulu expliquer une liaison réelle — la liaison causale n'est-elle pas une des plus réelles, sinon la plus réelle? — par une liaison de concepts. Vous avez, nous dira-t-on, appauvri la réalité en lui substituant des notions et un appel plus ou moins hypothétique de ces notions. Or jamais avec des notions vous ne constituerez une existence, vous ne rejoindrez ce qui est. Vous ne disposerez en définitive que de maigres prises de vue qui ne vous donneront qu'un schéma étriqué du fait.

Ce reproche, comme on le voit, implique toute une métaphysique; il suppose un esprit à demi impuissant devant les choses, incapable de pénétrer l'être avec ses propres idées. Notre dessein n'est point de répondre à cette métaphysique par une autre, car une étude de psychologie — et telle est cette étude — ne doit pas être subordonnée à un système. Contentons-nous donc de remarquer que cette objection serait insurmontable si notre pensée était par nature étrangère à l'être, définitivement éloignée de toute réalité vivante, et par là condamnée à noter des successions d'apparences. Or énoncer de la sorte cette hypothèse, c'est mettre en lumière sa faiblesse. Notre pensée est elle-même réalité, notre esprit est une puissance active; en nous il y a immédiation de l'être et de la pensée. Dans ces conditions, on pourrait peut-être encore soutenir que, lorsque nous nous appliquons à l'étude des choses extérieures, nos concepts demeurent vides ou ne gardent qu'une valeur symbolique. Mais comment leur refuser toute objectivité, toute adéquation lorsqu'ils s'attacheront à pénétrer l'être vivant qui est notre esprit lui-même? Ne reçoivent-ils pas, de ce pouvoir spirituel qui leur donne naissance, l'ingrédient de réalité qui leur permettra de comprendre l'activité, donc la causalité de cet esprit même? Il est possible que nous ne puissions en définitive connaître que nous-même. Mais cette connaissance n'a-t-elle pas sa valeur intrinsèque, s'il est vrai que se connaître soi-même, c'est connaître une activité, un être agissant, en devenir perpétuel; et surtout s'il est vrai que se connaître soi-même c'est malgré tout connaître à quelque degré l'Univers, puisque l'Univers n'existe pour nous que par notre pensée? C'est la faiblesse métaphysique de notre condition, que nous soyons astreints à ne connaître le monde qu'à travers nous; mais c'est en même temps ce qui fait que toute métaphysique ne nous est point interdite, puisque, par là, le

---

(6) Nous nous inspirons d'Hamelin, *Essai*, p. 275 sq.

monde ne nous est point totalement étranger et que nous pouvons poursuivre notre œuvre de pénétration. De ce point de vue, l'idéalisme n'est pas seulement la seule métaphysique possible; toute science est dans son fond idéalisme. Car toute pensée humaine est un beau risque, et un risque qu'elle court joyeusement dès qu'elle s'exerce. Penser, n'est-ce pas essentiellement creuser le monde de nos représentations, et par là même n'est-ce pas creuser davantage la nature de cette pensée qui construit un tel monde?

Nous ne sommes donc nullement ramenés au dilemme que nous énoncions plus haut. La notion de cause a un contenu, et ce contenu n'est sans doute pas complètement impénétrable. Si l'on tient à repousser notre analyse de la causalité mécanique en nous objectant que cette analyse est trop claire pour n'être point factice, et qu'elle est trop conceptuelle pour n'être point éloignée de la causalité réelle, au moins serait-il excessif d'affirmer qu'à notre conscience toute *expérience* de la causalité est interdite. Là où la cause est en même temps conscience, là où l'être est en même temps pensée, le processus causal ne doit point échapper complètement. Examinons donc le problème sous cet angle. Seulement n'encourons pas le reproche de nous fier à une introspection grossière qui ne pourrait que nous induire en erreur. Quelle serait en effet la portée de l'introspection? Un tel instrument d'investigation est-il capable de nous livrer autre chose que des faits complexes et en quelque sorte fixés? Nous permet-il de dépasser la simple représentation du monde, représentation colorée de nos sentiments, accommodée à nos volitions, mais représentation toujours, et non point processus interne de création? Il faut nous détourner de cette « historiola animae » comme disait Spinoza, qui nous place dans le tout fait, alors que nous cherchons un acte. Sans doute l'introspection peut être raffinée, elle peut être convertie en un instrument plus souple. Elle est capable alors de nous faire saisir sur le vif ce qui en nous est mobilité, ce qui est vie. Envisagée ainsi, nous ne saurions la dédaigner , et d'ailleurs toute méthode d'investigation philosophique est bien obligée de l'employer, puisque toute méthode a besoin de données. Mais il ne saurait s'agir pour l'introspection ainsi entendue, disons pour cette intuition, que de nous fournir matière à réflexion. Car c'est l'idée que nous cherchons, l'idée du processus causal dont l'intuition nous offre le tout vivant, mais opaque. En un mot, la seule méthode féconde — qui ne supprime pas la précédente, mais lui assigne son rang — nous semble être l'analyse réflexive. Or que nous enseigne-t-elle?

Elle nous enseigne que si toute vie, et en particulier la vie de l'esprit, est tendance, la tendance implique essentiellement passage commencé entre présent et avenir, entre état qui conditionne et état conditionné. Au cœur même de la tendance, prise à un moment quelconque de son développement, se trouve à la fois ramassée et en train de se détendre la liaison causale. Sans doute le processus de finalité vient ici compliquer notre analyse en se superposant au processus de causalité; c'est ce qui explique que nous préférions tout à l'heure porter notre attention sur la causalité mécanique,

celle-là pouvant à notre sens être saisie dans toute sa pureté. Mais au moins doit-on admettre que, dans la tendance, l'activité spirituelle prise à un moment donné n'est pas seulement simple antécédent, phénomène arbitrairement découpé, dont on dira après coup et en le considérant du dehors qu'il se trouve *avant* tel autre, mais cause réelle, cause vivante, qui réunit effectivement en elle-même son être propre et sa causalité, les deux d'ailleurs inséparables, et qui pose comme une exigence de sa nature, comme un terme qui lui manque, son effet à venir. Cette tendance, dira-t-on, peut demeurer inconsciente, et par suite son contenu ne sera pas explicité. Mais qu'arrivera-t-il si, comme les faits l'attestent, cette tendance devient consciente, même sourdement? Alors il y aura, dans l'état actuel de la tendance, germe de prévision, puisque la pensée, en se saisissant elle-même, se saisira comme cause et, par là, ne pourra manquer d'entrevoir l'effet immédiat, le terme à venir, vers lequel précisément elle tend. Nous avons noté plus haut que ce germe de prévision ne se développe guère; et nous avons dit que les nécessités de l'existence nous obligent à le laisser s'atrophier et périr. Nous préférons en effet considérer nos tendances du dehors, comme des forces extérieures; nous préférons observer le chemin qu'elles nous font tracer dans l'univers; nous retenons leurs avatars et leurs succès; et nous nous constituons ainsi une « expérience », grâce à laquelle le passé nous servira à organiser l'avenir. C'est donc une psychologie du comportement, psychologie empirique et utilitaire, que chaque homme construit pour lui-même, au lieu de se placer au centre, ou plutôt dans le mouvement même de la tendance. Il veut se connaître de la même manière que le médecin ou le psychiâtre le connaîtraient. Mais il n'en reste pas moins que la tendance consciente doit nous livrer, sous peine de ne plus être tendance, donc acte, donc causalité, et sous peine de ne plus être en même temps tendance éclairée par la pensée, un élément de prévision qui n'est point mnémonique mais immédiat.

Ainsi il ne paraît point impossible que la connaissance de la cause permette de déterminer d'avance l'effet produit, sans qu'on ait besoin de demander à la mémoire des renseignements sur cet effet à venir. En droit, et s'il est vrai, comme nous avons essayé de le montrer, que la notion de cause possède un contenu pour la pensée, l'idée d'un phénomène devrait nous conduire à l'idée de son effet. Par idée, assurément, nous n'entendons pas une représentation extérieure; sinon, à quoi servirait-il de considérer le phénomène sous l'angle de la causalité? Nous ajouterions pour ainsi dire du dehors à cette représentation schématique une qualité nouvelle, la qualité de cause, et à cette étiquette ne correspondrait aucun contenu réel. Si l'idée d'un phénomène doit nous conduire à l'idée de son effet, il faut que la première idée enserre le phénomène, qu'elle lui soit adéquate, ou du moins qu'elle laisse échapper très peu de sa richesse. Quand il s'agit de notre causalité propre, celle qui est incluse dans la tendance, notre idée est très riche, mais elle est trop riche pour être claire; quand il s'agit au contraire de la causalité mécanique, elle est peut-être trop claire pour être riche.

Mais ce sont là, si l'on peut dire, difficultés techniques. Si l'on a quelque confiance dans l'esprit humain, si l'on croit qu'il n'est pas condamné à errer dans un monde de pures apparences, alors on peut admettre que parfois il saisit suffisamment bien une réalité pour que le mouvement de pensée qui la pénètre parvienne à se confondre avec le mouvement par lequel cette réalité en engendre une autre et qui fait d'elle une cause.

Seulement pouvons-nous trouver des exemples de cette prévision qui n'est point empirique? Nous arrive-t-il de passer d'une cause à son effet sans demander secours à quelque souvenir, ou à quelque analogie fournie par la mémoire?

Dans les exemples que nous allons citer se retrouvera toujours un fond d'obscurité. Qu'on ne nous en fasse pas le reproche. La causalité ne faisant qu'un avec l'être, ou étant la manifestation la plus profonde de l'essence d'une réalité, il est évident que pénétrer la causalité, c'est pénétrer le mystère de l'être. Le succès de cette investigation ne peut être qu'un idéal inaccessible; mais il est aussi évident que nous sommes en marche vers cet idéal, et qu'il y a quelque parenté, ou tout au moins quelque connivence entre notre pensée et l'être, puisque notre savoir gravite autour de la notion de cause. Pour que nos exemples méritent d'être pris en considération, il suffira donc que tout ne soit point, en eux, complètement explicable par la prévision empirique ou mnémonique. Il suffira d'un résidu, naturellement peu clair, mais dont la présence devra s'expliquer par une anticipation immédiate, par un mouvement direct et intérieur de l'idée de la cause à l'idée de l'effet, ou, ce qui revient au même, puisque l'effet n'est connu en tant qu'effet que par la cause, de l'idée de l'effet à l'idée de la cause.

Considérons, entre autres exemples, l'effort volontaire, et laissons de côté ce qui dans cet effort relève de la finalité. Le phénomène, sans aucun doute, admet, en dehors de la phase initiale, une explication mécanique. La contraction des muscles constitue bien une succession de causes et d'effets. Cette succession est-elle saisie par nous à travers l'acte même de notre volonté? On connaît, sur ce point, la théorie sensualiste. Entre la décision, qui se trouve à l'origine, et le résultat final, la contraction achevée, aucun intermédiaire ne serait saisi. La liaison entre la décision et le mouvement accompli nous échapperait complètement. Sans l'aide de certaines sensations afférentes, dont le rôle est précisément de nous avertir des événements survenus, nous ne connaîtrions même pas le fait produit, à savoir le mouvement du membre. Or cette théorie nous semble née d'une exagération. Sans doute, tout mouvement en train de s'accomplir dans notre corps se traduit par des ébranlements dont nous prenons conscience; la série des modifications imposées à nos muscles s'accompagne progressivement de sensations qui nous permettent, du dehors, d'en dessiner le trajet. Il arrive même que ces sensations, par leur richesse et leur variété, et aussi par leur utilité de signes avertisseurs, recouvrent entièrement le fait psychologique de l'effort volontaire. Nous ne remarquons plus qu'elles — comme nous

ne remarquons que la chute des quilles quand la boule surgit pour se tracer un chemin. Mais on ne saurait nier chez le sujet une sourde connaissance du mécanisme des muscles, connaissance réléguée au second plan, désapprise peu à peu parce qu'elle n'est pas utile, mais qui implique une anticipation du résultat, un pressentiment des phases successives de l'action. Sans cette anticipation, sans ce pressentiment, l'action aurait-elle quelque continuité? Saurions-nous que nous accomplissons *un* mouvement? Il faut bien que nous unifiions du dedans les positions prises au fur et à mesure par notre membre ainsi que les impressions éprouvées; sinon nous nous contenterions d'enregistrer une multitude de données éparses et si, à la longue, nous parvenions à en faire un tout, ce tout ne constituerait qu'une somme, un ensemble non cimenté. Or c'est un fait incontestable que nous percevons ce mouvement, et que cette perception, même si elle est construite partiellement, ne peut tirer l'unité de son objet que de l'unité d'un processus directement saisi. Même quand nous évitons d'analyser ce processus, de l'éclairer du dedans en nous replaçant en lui, nous continuons à démontrer son existence par l'emploi que nous en faisons, par l'attention rapide que nous jetons sur lui et qui seule nous permet d'affirmer d'emblée l'unité complexe mais profonde de notre mouvement.

On pourrait encore trouver, en remontant assez loin dans la vie psychique jusqu'à l'époque de nos premiers contacts avec le monde, d'autres traces d'une prévision qui ne serait point fondée sur la mémoire. Nous disons des traces. Car quel nom donner à des anticipations rudimentaires qui procèdent d'une sorte de divination plutôt que d'une connaissance claire, et qui d'ailleurs seront vite remplacées par des inférences basées sur l'expérience acquise? Et pourtant ces traces ne sauraient être contestées. On peut bien chercher à expliquer la variété de nos opérations actuelles et la souplesse de notre comportement par la conservation du passé, en un mot par notre histoire. Mais ce genre d'explication a des bornes. Les difficultés, loin d'être résolues, sont étalées, mais l'ombre, de dense qu'elle était, ne disparaît pas en devenant large pénombre. S'il n'y a pas, à l'origine, de connaissance directe et pour ainsi dire du dedans, et s'il ne nous est pas possible, par moments, de nous replonger dans cette connaissance directe, les constructions de la mémoire et de l'imagination n'auront aucun point d'appui, aucune attache avec le réel.

Considérons par exemple les sensations, c'est-à-dire les faits psychiques élémentaires au moyen desquels nous forgeons notre perception du monde. Les regardera-t-on comme de pures qualités qui ne nous renseignent que sur elles-mêmes? Des éléments opaques et en quelque sorte fermés qui, par leur mosaïque, engendreraient chacune de nos représentations? Thèse vraisemblable, si on analyse la pensée d'un adulte, surtout d'un adulte pressé de percevoir, pour qui la sensation éprouvée est simplement l'occasion d'une évocation machinale d'autres sensations. Pour cet adulte, percevoir revient très souvent à assembler des éléments, dont les uns sont donnés et les autres

devinés, bref à reconstituer, en s'aidant de la mémoire, un de ces tableaux morts qui sont censés représenter un objet — mais un objet qu'on définirait à la manière de Mill une possibilité permanente de sensations. Seulement réduire le tout de la perception à cet amalgame d'éléments fossilisés, c'est se détourner de la perception attentive et vivante. Mais, même à ne considérer que les perceptions fugitives, c'est oublier que l'emploi d'un mécanisme aussi automatique n'est possible que si l'on a déjà perçu autrement. Sinon cet amalgame ne constituerait pas, pour nous, la perception d'un objet. Il ne serait accroché à rien, il flotterait au milieu d'autres, sans jeter l'ancre nulle part. Si nous pouvons nous contenter d'une association rapide par contiguïté, c'est parce que nous avons déjà expérimenté un processus plus lent qui nous met en communication plus intime avec l'objet. C'est parce que la sensation n'a pas toujours été pour nous un bloc sans ouvertures, impénétrable à la raison, et destiné à entrer, indifférent, dans des assemblages multiformes. La sensation a dû être à l'origine, comme elle peut redevenir encore, un moyen de connaissance, entendons un instrument d'investigation. Nous avons pris l'habitude de ne plus l'interroger, nous lui avons attribué un rôle de figurante, parce qu'il était trop long de lui poser des questions, ou bien parce qu'une psychologie soucieuse d'aller du simple au complexe trouvait commode de la prendre pour élément ou pour atome, sans lui demander autre chose qu'une grande docilité et une grande maniabilité. Mais il serait injuste d'attendre si peu d'elle; elle possède une signification intrinsèque, et cette signification, elle est capable de nous la livrer — comme elle nous la livre, d'ailleurs — pour peu que nous nous réfugiions en elle et que nous explorions son contenu.

Ce contenu, dira-t-on, est obscur. Il résiste à l'analyse. Tout ce que nous pourrions faire, c'est, *du dehors*, de replacer la sensation au sein d'un processus dont elle n'est qu'un moment. Par exemple nous montrerions qu'à un phénomène physique, comme les vibrations de l'éther, correspond dans le corps une impression, d'ordre physiologique, et qu'à cette impression correspond parfois, dans la pensée, une sensation. Nous en inférerions aisément que la sensation est relative à l'excitation, relative à l'impression, et nous ajouterions qu'elle est relative aussi à l'ensemble de la vie psychique. Toutes ces affirmations, évidemment, sont peu contestables. Mais elles ont le grand tort de nous induire en erreur sur la valeur de la sensation. Car une fois cette triple relativité constatée, que pouvons-nous conclure, si ce n'est que la sensation est vraiment un trou d'ombre, et que jamais nous ne pourrons faire la discrimination de ses composantes? En un mot, à vouloir éclairer ainsi le processus de la sensation, nous aboutissons à un agnosticisme — qui d'ailleurs, s'il était conséquent, ruinerait les conceptions sur lesquelles il se fonde, puisqu'en définitive c'est toujours par l'intermédiaire des sensations que nous connaissons les faits physiques et les faits physiologiques.

Qu'il nous suffise de remarquer à quel mode d'investigation nous avons eu recours : c'est du dehors que nous avons étudié la sensation; nous l'avons

logée, comme une petite lumière, entre l'impression consécutive à l'excitation et la réaction esquissée par le corps. Or cette méthode était condamnée d'avance à nous faire déclarer muette la sensation, puisqu'en la logeant ainsi au sein d'un processus physique, nous nous détachions d'elle, nous lui enlevions la possibilité de nous renseigner sur le flux qui la traverse, nous la murions en elle-même. Et son silence devenait définitif; car on pouvait espérer éclairer davantage le phénomène de l'excitation et celui de l'impression, puisqu'on employait la méthode qui vaut pour les phénomènes physiques; mais en projetant au milieu de ces phénomènes un fait psychologique, on s'interdisait à la fois de le décrire du dehors — puisque, évidemment, il n'est pas perceptible — et de le décrire du dedans — puisqu'on utilisait une autre méthode.

Or rendons à la philosophie son objet et ses moyens d'investigation. Partons de la sensation, prenons-la comme centre, plaçons-nous au milieu d'elle. Nous verrons que la sensation, qui tout à l'heure devenait une simple étiquette, un nom donné à un phénomène impénétrable et peut-être même gênant pour la science, est riche de signification. Nous disions, en l'étudiant du dehors, qu'elle est un effet, et nous précisions ses conditions. Ces renseignements, ne nous les donne-t-elle pas d'elle-même? N'est-elle pas apte à jeter quelque lueur sur le processus qui l'a engendrée? Hypothèse paradoxale, semble-t-il. Et pourtant, il faut bien admettre que nous ne « recevons » pas la sensation comme, au bout d'un fil téléphonique, nous recevons une communication. Les paroles entendues ne nous font pas voir la personne qui nous parle; un écran est placé entre elle et nous, et il nous faut une longue expérience des hommes et des choses pour reconstituer *a posteriori* le personnage qui s'entretient avec nous et les intermédiaires matériels. La sensation au contraire doit nous mener par un processus direct vers les conditions qui lui ont donné naissance. Elle est un effet, et dans cet effet retentit encore la cause, ou du moins l'écho de la cause. En veut-on une preuve? On s'est demandé comment nous connaissons notre corps, comment nous localisons les sensations qu'il nous fournit. Et l'on s'est ingénié à découvrir dans chaque sensation une sensation accessoire qui en constituerait le signe local — signe purement qualitatif — et qui permettrait de déterminer, après coup, la partie du corps intéressée. Par cet artifice on croyait montrer comment nous passons de l'inétendu à l'étendu, de la qualité à l'objet lui-même. Mais la thèse ne peut se soutenir. Car, si la sensation ne me livre rien d'autre que sa nuance qualitative, jamais je ne pourrai me servir d'elle pour localiser cette nuance. De quel droit en effet choisirais-je plutôt mon front que mon bras? Enfermé dans la sensation considérée comme simple nuance, je ne parviendrai jamais — quelle que soit cette nuance — à lui attribuer un point d'attache avec le monde extérieur. Qu'on n'objecte pas que nous apprenons à localiser. Si parfois le rapport de la sensation avec l'organe qui l'a suscitée est *a posteriori* donc extrinsèque, il faut que la plupart du temps il soit *a priori* ou intrinsèque. Car, pour apprendre à

situer exactement une sensation de contact sur mon front ou sur mon bras, il faut que j'aie déjà situé approximativement la sensation à cet endroit. Libre à moi plus tard, *une fois connue la topographie de mon corps,* de me permettre, comme le malade imaginaire, des localisations fantaisistes. Je me contenterai alors de rattacher, du dehors, des sensations par elles-mêmes diffuses à des parties perçues ou en droit perceptibles de mon corps. Mais ce jeu — si jeu il y a — n'est possible que parce que j'ai éprouvé plus d'une fois du dedans la corrélation entre telle sensation et tel organe. Si vraiment il y a de la causalité dans l'univers, et si cette causalité n'est point une nécessité vide, mais un processus réel par lequel les phénomènes s'engendrent et forment des séries, la sensation doit me donner quelque connaissance de l'organe qui la conditionne; car la sensation est un des termes de la série et comme, en elle, il y a immédiatement de l'être et de la conscience, elle doit, en tant qu'effet, me renseigner sur sa cause. Peut-être qu'une expérience psychologique plus poussée montrerait qu'une sensation est une source inépuisable de renseignements. Cette expérience, nous l'avons à jamais abandonnée. Mais au moins ne saurait-on nier qu'il existe des traces de cette connaissance directe due à la sensation, puisque c'est grâce à cette connaissance que des localisations sont possibles.

Pourquoi n'irions-nous pas plus loin dans cette voie? Si la liaison de cause à effet n'est pas impénétrable à l'esprit humain, si dans l'effet l'esprit arrive parfois à lire directement la cause, pourquoi ne dirions-nous pas que toute perception constitue un processus de ce genre et que le passage de la sensation à l'objet repose sur une sorte de divination de la cause?

Loin de nous la tentation d'oublier le travail de construction qui utilise des raisonnements et fait appel à la mémoire. Car tout objet n'est un objet pour nous que par une armature de concepts, et il n'est un objet sensible que par les qualités que notre imagination lui prête. Mais il faut distinguer, dans le phénomène de la perception, entre ce qui est instantané et ce qui est progressif. Ce qui est progressif, c'est la détermination des caractères de l'objet. Ce qui est instantané, c'est la position même d'un objet, l'affirmation d'une existence, la prise de contact avec un quelque chose dont on ne sait encore presque rien. Tous les philosophes ont été frappés par ce dernier trait de la perception. Nous avons beau dire que la perception est un acte complexe, qu'elle exige, pour se constituer, le temps et l'expérience; ces remarques, tout exactes qu'elles soient, ne prévalent pas contre le fait qu'il y a dans la perception une prise de possession immédiate de l'objet. Le travail de construction ne commence pas à partir de la sensation considérée comme nuance qualitative; il part de l'*objet,* encore indéterminé, mais posé immédiatement; il s'applique d'emblée au monde extérieur, et non à de prétendus fantômes de notre esprit. Qu'est-ce à dire, sinon que la sensation nous a entraînés d'elle-même vers l'objet, non point en vertu d'une habitude prise — car il faut ici se replacer par la pensée au moment de la première perception — mais par une exigence interne, par une sorte d'éclatement de

son contenu? N'oublions pas en effet que la sensation est au terme d'un processus qui ne commence pas à l'organe corporel mais à l'objet physique. Pourquoi, dès lors, ne lirions-nous pas dans l'effet l'ensemble de ce processus que, précisément, la sensation *continue*? Sans doute une telle lecture est forcément embrouillée; à vouloir remonter trop loin, et trop vite, on ne peut saisir le détail. Au moins réussit-on à remonter. La sensation, dans laquelle l'être et la conscience coïncident, n'est pas retenue pour elle-même; d'un bond nous la quittons, mais en nous servant d'elle comme d'un tremplin; nous ne nous attardons même pas à connaître nos organes, nous allons tout droit à l'objet, à la cause massive au delà de laquelle nous ne pourrions plus remonter. Le mouvement irrésistible de la pensée vient se heurter à cette cause et s'y arrêter. Toute clarté est perdue, parce que le mouvement a été trop brusque et que nous n'avons fait qu'entrevoir les intermédiaires. Mais au moins y avons-nous gagné cette certitude indéracinable, que n'ébranleront pas les erreurs des sens, les illusions, les hallucinations — qui d'ailleurs se nourriront d'elle — qu'il existe un objet, un quelque chose « jeté devant », qu'il s'agit maintenant de mieux caractériser, mais dont on a saisi d'un seul coup l'existence irréfutable.

Ainsi la sensation est bien à l'origine de notre croyance à la réalité du monde extérieur. Mais il faut comprendre exactement la nature du passage effectué. Quand on affirme avec V. Cousin que cette croyance repose sur un raisonnement, quand on soutient que « le principe de causalité est le pont qui nous fait passer du moi au non-moi », on indique le véritable fondement de notre croyance; nous posons l'objet parce que la sensation exige l'existence de cet objet comme une cause. Mais la formule de Cousin est équivoque. Elle sous-entend que nous sommes contraints d'attribuer une cause à la sensation en vertu d'un principe appliqué en quelque sorte du dehors; elle laisse supposer que nous nous détachons de la sensation pour la juger, que nous la rapportons à une cause extérieure comme nous le ferions s'il s'agissait d'une réalité indépendante de nous et perçue comme un bloc tout fait. Or c'est la sensation qui est par elle-même révélatrice; c'est directement, et par un mouvement régressif qui a son point de départ en elle, que nous saisissons un « quelque chose » qui la provoque. Le principe de causalité n'est que l'expression de ce mouvement qui porte sa certitude en lui-même — expression inadéquate, puisque les mots employés découpent une continuité, séparent une cause et un effet qui ne sont au fond que des points de vue pris sur un processus essentiellement un. Ce que Cousin a donc méconnu, c'est la face interne d'un passage dont il a voulu traduire, par le discours, les étapes successives.

Les philosophes qui se sont tournés vers la sensation, qui ont cherché ce qu'elle implique, ont naturellement fourni une explication meilleure. Défions-nous, toutefois, de certaines solutions trop simples. Par exemple, il ne nous semble pas qu'on ait résolu la difficulté quand on a chargé toutes les sensations d'un certain lest de réalité, quand on a décrété l'existence

d'un monde de sensations données tout extériorisées, quitte ensuite à décrire la scission de ce monde en deux groupements antithétiques, mon corps et les autres corps; on s'est borné à escamoter le problème, alors qu'il faut, de toute évidence, rendre compte de ce lest de réalité qui est au fond de la sensation. Th. Reid nous paraît, malgré les critiques qu'on a coutume d'adresser à sa théorie, bien plus proche de la véritable solution. Nos sensations, dit-il, nous font connaître les choses « indépendamment de toute conception ou notion antérieure, par une sorte de suggestion soudaine, par une magie naturelle, qui nous les révèle et nous force d'y croire tout à la fois » [7]. Il est exact en effet que la sensation nous conduit directement à sa cause; de même qu'il serait faux d'assimiler ce passage à un raisonnement — parce que le raisonnement traduit du dehors un mouvement sans s'intégrer à lui —, de même il serait faux de le nier à titre de passage et de dire que le monde des sensations et la réalité ne font qu'un; le passage de la sensation à la cause qui la provoque existe, mais il est de l'ordre de l'intuition. C'est intuitivement que nous lisons, très mal d'ailleurs, mais qu'incontestablement nous lisons, au cœur même de la sensation, l'existence d'une cause qui est en train de l'engendrer.

Ainsi pouvons-nous projeter quelque clarté sur le problème des associations par relation de cause à effet. Sans nul doute, il arrive à l'esprit d'entrevoir, lorsqu'il pénètre suffisamment un phénomène donné, soit sa cause, soit son effet. Et il le peut en raison même de la réalité du lien causal, et en raison aussi de l'intelligibilité de ce lien. Cet effort direct de divination de la cause à travers l'effet ou de l'effet à travers la cause rencontre bien des obstacles et s'avère souvent impuissant. On comprend qu'il soit délaissé. Une certaine paresse intellectuelle nous incite à substituer à cette tentative trop ambitieuse une recherche plus modeste, celle des lois. Et il est évident qu'ici la pensée ne peut plus espérer utiliser ses puissances pour deviner avant toute expérience. Se plaçant résolument en dehors du mouvement par lequel les phénomènes sont engendrés, elle doit se résigner à observer et à noter d'abord les faits successifs qu'elle découpe, à formuler ensuite leurs correspondances quantitatives. Etudier la fonction qui traduit les variations corrélatives de deux phénomènes, c'est constituer un savoir utile; mais c'est remplacer ce qui est vie ou activité par un échafaudage mathématique, c'est forcément délaisser les choses au profit de symboles. La pensée est alors obligée d'attendre les enseignements de l'expérience, et toute prévision deviendra mnémonique, puisqu'on se contentera d'appliquer à des faits nouveaux, grâce à certaines abstractions que le succès légitime, des cadres de saisie fournis par des faits connus.

Seulement les progrès de cette science ne doivent point nous faire oublier que primitivement les philosophes avaient désiré prendre un autre chemin, trop ardu peut-être, mais qui pouvait n'être point une impasse. Et surtout

(7) Cf. *Recherches sur l'entendement humain* II, p. 107.

ces progrès ne doivent pas nous faire oublier que notre connaissance empirique, celle par laquelle nous débutons tous et qui fournit le fonds le plus vivant et le plus durable de nos idées sur le monde, ne méprise nullement la divination des causes et des effets. Notre pensée naît pauvre; il faut bien qu'elle construise un monde avec quelques données; il faut qu'elle exploite le contenu de ses sensations; il faut qu'elle tire d'elles le meilleur rendement, avant de pouvoir se créer des habitudes et vivre sur son acquis. C'est pourquoi, au cours des pages précédentes, nous avons pu, en décrivant cette pensée, retrouver des traces d'une prévision qui ne s'appuie point sur la mémoire. Le mouvement volontaire, la perception mettent en lumière l'existence d'anticipations qui sont vraiment novatrices; nous allons de l'avant, nous « découvrons » en vertu même d'une relation causale.

Qui sait si ce pouvoir, ordinairement abandonné, ne réapparaît pas chez certains êtres auxquels on attribue une double vue? Ceux-là semblent voir ce que les autres ont désappris de voir. Il est probable qu'il ne s'agit point là d'un don mystérieux que seuls ils auraient reçu. Mais plutôt d'un affinement remarquable de ce pouvoir auquel chacun de nous s'adresse de temps à autre pour saisir directement et du dedans ce que l'expérience ne nous donnerait qu'à la longue. Ces êtres sont des résonateurs extrêmement délicats; mais ce qui les caractérise surtout, c'est une indifférence très grande à l'égard de la connaissance discursive, et une confiance entière dans les sensations de tout genre qu'ils éprouvent. Non seulement ils vibrent à l'unisson des choses et leur sensibilité leur permet d'être intéressés par des événements éloignés; mais encore ils n'ont d'estime que pour ces données que d'autres jugeraient stériles; ils ne les fossilisent point en les observant comme des choses, ainsi que feraient des esprits curieux de sensations rares; ils se livrent à elles, ils les « vivent »; et, profitant de tout ce qu'elles impliquent, leur pensée se dilate jusqu'à deviner confusément la source d'où elles émanent. Cette divination, d'ailleurs, est souvent erronée. Car le processus causal parvient rarement à la conscience claire. Et plus la chaîne à parcourir est longue, plus l'ombre s'accroît. Mais il n'importe. Le phénomène en question n'est pas du type des événements extraordinaires, et à aucun moment il n'est vraiment mystérieux. S'il nous apparaît tel, c'est parce que nous avons coutume de prendre en face de nous-même l'attitude du physicien devant un appareil enregistreur. Le physicien observe, par exemple, les vibrations d'un sismographe; de l'existence de ces vibrations il infère l'existence d'un tremblement de terre à 10.000 kilomètres. C'est par un raisonnement, appliqué du dehors, pour ainsi dire, à ces vibrations, qu'il a pu remonter à leur cause. Ainsi procédons-nous pour nous-mêmes. Mais risquons une hypothèse hardie : supposons que le sismographe soit tout à coup doué de conscience. Ne trouvera-t-il pas alors, dans les sensations éprouvées, un moyen de deviner directement — avec des chances d'erreur sans doute — la cause lointaine qui provoque les vibrations? Comment lui refuser cette connaissance intuitive, si l'on admet qu'en lui — et c'est notre

hypothèse — il y a immédiation de l'être et de la conscience, et si l'on admet d'autre part que la relation causale n'est pas complètement imperméable à la pensée? Les humains dont nous parlions ne nous semblent guère différents de ces appareils très sensibles, auxquels la conscience serait attribuée et qui chercheraient à connaître l'Univers par les seules ressources de leurs sensations.

On nous reprochera de chercher nos exemples dans un domaine peu exploré. Mais nous croyons avoir suffisamment exposé pourquoi le processus étudié est rare et pourquoi il est rapidement recouvert ou remplacé par d'autres. Il ne serait pourtant pas impossible de prouver que l'association par relation de cause à effet apparaît même dans la pensée scientifique la plus éprise de « légalité ». Sans doute cette forme d'association, ici non plus, ne se rencontre-t-elle pas à l'état pur. Mais il suffirait de montrer que certaines découvertes ne s'expliquent pas entièrement par les autres formes d'association pour que l'existence de celle-ci parût incontestable.

Examinons dons les procédés que la logique classique attribue au savant, et qui doivent lui permettre, un phénomène P étant donné, de découvrir sa cause. Il dispose, dit-on, de plusieurs méthodes, la méthode de concordance, la méthode de différence et la méthode des variations concomitantes. On connaît le mécanisme de chacune d'entre elles. Laissons-le de côté, car il ne nous intéresse pas directement. Mais toutes présentent une caractéristique commune : tel antécédent C est cause de P parce que les autres antécédents ne sauraient être eux-mêmes causes. C'est cette impossibilité que les différentes méthodes ont précisément pour but de faire apparaître. Ou bien le couple C et P est toujours donné alors que les autres antécédents varient d'une expérience à l'autre — on applique alors la méthode de concordance. Ou bien le couple C et P disparaît ou bien varie, alors que les autres antécédents sont demeurés sans changement — on applique dans ce cas l'une ou l'autre des deux autres méthodes. Toujours est-il que, si l'on considère la lettre de ces méthodes, le savant n'utiliserait que les réponses négatives de la nature; A, B, D ne sauraient être réputés causes parce qu'ils sont absents quand P est présent, ou qu'ils sont immuables quand P varie; de ces réponses négatives on conclurait que C reste la seule cause possible de P. En un sens donc toutes les méthodes expérimentales seraient indirectes et toutes constitueraient des modalités d'une méthode unique, la méthode des résidus. Tel est du moins l'exposé classique du raisonnement expérimental.

Contre sa rigueur logique, aucun reproche ne saurait être formulé. Dira-t-on qu'un tel raisonnement n'existe que dans les livres? Comprenons bien cette critique. Elle serait grave si, par livres, on entendait uniquement des manuels de méthodologie. Mais il est manifeste que, dans leurs publications, les savants n'hésitent pas à exposer leurs recherches en empruntant les schémas précédents; telle est entre autres la relation fournie par Pasteur de ses travaux sur la fermentation. Ces méthodes ne seraient donc pas étrangères à la pensée scientifique. Le savant, esprit méthodique et ami

de la preuve, se tournerait naturellement vers des procédés qui, par des éliminations successives, l'amèneraient à une conclusion certaine. Si d'ailleurs on redoute de vouloir rechercher entre la cause et l'effet autre chose qu'une liaison extrinsèque — la constance d'un rapport de succession — il faut bien, semble-t-il, qu'on utilise tous ces détours pour affirmer cette liaison sans être obligé de recourir à une répétition indéfinie de l'expérience. Mais peut-être entrevoyons-nous, dans ce qui fait la rigueur de ces procédés, ce qui fait aussi leur faiblesse. Ils appartiennent non à la science engagée dans la découverte, mais à la science qui « tient » déjà un résultat et qui veut être sûre de ne s'être point abusée. Ils sont employés par le savant qui désire un complément d'information, qui, d'avance, veut réfuter toutes les objections que d'autres pourraient lui faire et qu'il se fait aussi à lui-même. Mais il est évident que la recherche ne suit pas cette marche tâtonnante, qu'elle n'est pas une série machinale d'essais qu'on arrêterait quand on aurait la surprise de rencontrer un indice de succès. Le savant ne formule pas d'abord toutes les hypothèses possibles pour les éprouver toutes ensuite; s'il lui arrive de se résigner à une telle besogne, c'est parce que l'obscurité du fait l'y contraint absolument. En général, il ne formule qu'une seule hypothèse; en général, il présume une cause, sans se soucier outre mesure des autres antécédents. Interrogeons-le : il nous dira qu'il ne tient pas à cette hypothèse, qu'il lui faut bien commencer par en essayer une. Ne le croyons pas sur parole. Certainement, il ne se place pas devant les faits comme devant des symboles A, B, C, D, dont il se demanderait si l'un d'eux est en corrélation avec le symbole P. Il pénètre dans les faits, d'un bond il se situe dans la cause présumée, parce qu'il entrevoit pourquoi elle est cause. Son attachement à l'hypothèse qu'il a formulée est significatif : il révèle une sorte de divination du processus par lequel l'antécédent présumé cause engendre son effet. Il lui a suffi d'observer le fait à expliquer pour découvrir un mouvement, un schème opérateur qui met immédiatement en relief le phénomène cause.

Cela est si vrai que de nombreux savants insistent sur le don d'observation qui est exigé d'eux, sur le regard neuf qu'ils doivent porter sur les choses, sur la régénération de leur faculté de perception. C'est qu'il y a plusieurs manières d'observer un fait. Le savant doit abandonner l'observation empirique, tout utilitaire, polarisée par nos besoins. Observer revient pour lui à se placer au cœur du fait, à ne rien laisser échapper de ce qu'il a de constitutif. Tâche délicate, toujours à reprendre, parce que le fait est inépuisable et parce que nous ne pouvons guère ne point le déformer en le saisissant. Mais au moins le regard du savant est-il plus pénétrant que le regard du profane. Et la récompense de sa perspicacité lui est parfois donnée immédiatement : le fait lui livre sa cause, la lui dévoile, et souvent même oblige le savant à affirmer son existence et sa nature avant que cette cause ait pu tomber sous nos sens ou être repérée par nos instruments.

Il va sans dire que le processus intellectuel que nous nous efforçons de

décrire est aidé par la mémoire, par le raisonnement analogique. L'association par ressemblance se mêle à l'association par relation causale. Mais cette dernière, pour se rencontrer rarement, n'en est pas moins une forme originale de pensée. L'histoire des sciences relate des découvertes vraiment neuves, pour lesquelles l'esprit a dû se mettre en frais d'invention, pour lesquelles le passé ne lui est point venu en aide. Il a bien été forcé, alors, de recourir à son flair, de tenter une nouvelle lecture de l'expérience, afin de remonter des faits jusqu'à présent mal interprétés à la cause mystérieuse de leur production. Ce passage de l'effet à la cause s'est opéré du dedans, par un approfondissement de notre pensée, par un travail d'inquisition portant sur l'effet. On comprend de la sorte que les hommes de génie fassent avancer la science et en même temps la chargent d'erreurs grandioses. Car, qui peut se flatter de connaître un fait? L'homme de génie voit mieux qu'un autre; il procède à un rajeunissement de sa perception. Mais quelque chose forcément lui échappe. Il ne pénètre pas entièrement le fait. C'est pourquoi le processus de divination n'aura qu'une valeur approximative et ne traduira qu'imparfaitement ce qui est. Toutefois la réalité de ce processus n'est pas douteuse, et son existence milite à coup sûr en faveur des associations par relation de cause à effet, dont nous avons essayé de montrer, par quelques exemples, à la fois la rareté et le caractère original et irréductible.

VI. ASSOCIATIONS PAR RELATION DE PRINCIPE A CONSÉQUENCE.

Au fur et à mesure que nous avançons dans l'examen des principales formes d'association d'idées, notre tâche se trouve facilitée. Car, saisir sur un point la dialectique de la pensée, c'est la saisir sur tous les autres points. Qu'importe que les rapports changent : ce qui est intéressant, c'est de constater partout le jeu de ces rapports. Aussi n'aurons-nous pas à nous étendre longuement sur le problème des associations par relation de principe à conséquence; comme cette relation est une de celles dont use le plus fréquemment l'esprit, et comme elle passe pour être la plus claire, la plus intelligible des relations, il est évident que le rapport de principe à conséquence doit jouer un rôle dans l'éclosion des idées, et un rôle de premier plan là où cette éclosion aboutit à la constitution de systèmes rigoureusement organisés. Si donc nous étudions à présent ce type d'association, c'est moins pour prouver son existence à titre de type original et irréductible, que pour déterminer ses caractéristiques et le comparer aux autres.

On ne saurait nier, en effet, l'existence d'associations par relation de principe à conséquence. Le mathématicien qui découvre de nouvelles propo-

sitions semble marcher à l'aventure; en réalité il est guidé par de telles associations; ou plutôt le progrès de sa pensée ne fait qu'un avec le mouvement interne par lequel la dernière proposition obtenue s'épanouit en proposition nouvelle et engendre sa conséquence directe. L'étudiant lui-même, qui apprend à refaire une série de théorèmes déjà formulés, donc déjà inventés, retrouve à tout instant l'élan générateur qui a permis l'invention de ces théorèmes; lui aussi les découvre à son tour, par une opération naturelle qui, pour précéder tout effort de la pensée logique, n'en repose pas moins sur la fécondité de l'idée.

On nous objectera peut-être que pour trouver un lien rationnel entre deux idées, il faut au préalable posséder ces deux idées; donc que le lien rationnel est postérieur à l'évocation des idées et qu'il ne saurait, dans ces conditions, pouvoir jouer le rôle que nous venons de lui attribuer. Mais nous connaissons la faible valeur de cette objection; d'abord, s'il nous fallait refuser à la relation toute influence dans la suggestion des idées, la vie de l'esprit deviendrait un insondable mystère, et nous n'aurions plus qu'à reprendre à notre compte ce « mythe des données » que nous avons tant attaqué; car les idées surgiraient on ne sait comment, et notre seule ressource serait de forger des noms de facultés pour désigner l'obscure puissance qui les provoquerait. Ensuite, nous encourrions le reproche d'admettre sans examen un postulat douteux, à savoir qu'une relation, que la pensée réfléchie met en évidence entre deux idées, n'existe à titre de réalité psychologique qu'au moment où elle apparaît en pleine lumière, et ne peut en aucune façon précéder l'évocation de ces idées. Nous disons qu'un tel postulat est douteux, car de quel droit nier tout fonctionnement automatique du rapport? N'est-ce pas se montrer, à l'égard du rapport, exagérément défiant, et, partant de ce principe que seules les idées sont pourvues d'une existence substantielle, dénaturer le rapport jusqu'à en faire un simple *épiphénomène* des idées?

Tout concourt au contraire à nous prouver l'activité du rapport dans le processus d'évocation. Demandons-nous en effet — puisque cette activité automatique ne peut être saisie directement par l'observation — comment se manifesterait la mise en jeu des relations de principe à conséquence. Le passage d'une idée à celle qui en découle, s'il était l'œuvre de telles relations, serait à coup sûr spontané, puisque les tâtonnements lui seraient épargnés. Il serait d'autre part continu, puisque la liaison serait contemporaine de l'évocation, et même précéderait en droit les choses liées. Enfin il s'accompagnerait de la certitude que nous sommes en train de formuler une conséquence, puisque la relation de principe à conséquence serait le facteur fondamental de l'évocation. Or, l'expérience montre bien que le passage en question présente ces différents caractères. Quand je découvre, à la suite du dernier théorème étudié, le théorème qui doit logiquement lui succéder, le mouvement de ma pensée est spontané et direct; il ne s'agit point d'une découverte faite *par hasard*, que je rattacherais après coup à

mes idées antérieures; je n'hésite pas, je ne me trouve pas en présence de mille hypothèses à examiner, je vais droit au but. De plus, ma démarche, si rapide qu'elle soit, est certainement continue; si je parais « sauter » du principe à la conséquence, c'est parce que la pensée est objectivante et que seule la conséquence l'intéresse; mais est-ce bien un saut? L'instantanéité du passage n'implique pas une lacune entre le point de départ et le point d'arrivée. La preuve en est que j'entrevois beaucoup moins la conséquence que la direction à prendre pour obtenir cette conséquence. Et si je n'étais pas tellement obsédé par le but à atteindre, j'aurais le temps de m'observer *en plein passage*, en train de franchir le pont qui me conduit du principe à la conséquence. Enfin il est exact que ce passage ne nous donne nullement l'impression d'un foisonnement désordonné de pensées, mais qu'il est escorté et soutenu par un sentiment caractéristique : nous éprouvons la certitude que nous sommes sur la bonne voie et que la conséquence qui s'annonce est bien la conséquence cherchée; aussi n'avons-nous guère besoin de méditer sur le résultat obtenu, une fois qu'il est appréhendé par l'esprit; nous savons que nous ne nous sommes pas trompé, et si, malgré tout, nous revenons sur le passage effectué, c'est essentiellement pour couler l'opération intellectuelle dans le moule du discours, et non pour mettre à nu une relation, qui a suffisamment prouvé son existence en manifestant sa fécondité.

Ne tardons donc pas à conclure que la relation de principe à conséquence est bien un facteur d'évocation et qu'elle fonde une catégorie spéciale d'associations d'idées. Sans doute le mot association d'idées peut sembler ici insolite. Mais une fois qu'on a compris qu'il n'y a pas *rappel* d'idées, résurrection de données anciennes, mais *appel* d'idées, création de nouvelles notions, rien ne nous empêche de considérer les opérations mentales par lesquelles le mathématicien découvre des propositions neuves comme d'authentiques associations d'idées. Ici encore le secret de l'évocation est à chercher dans la fécondité de l'inducteur et dans l'activité déployée par l'esprit pour former cet inducteur. Impossible, sur ce point, de séparer l'idée construite de la pensée du mathématicien qui la construit. Le progrès résulte de cette union heureuse. On s'explique ainsi que les sciences mathématiques aient avancé par secousses brusques, pour rester parfois longtemps stationnaires. C'est que l'introduction d'un concept nouveau ouvre une voie dans laquelle les mathématiciens s'engagent avec ardeur. Mais quand un vaste terrain a été conquis, l'activité intellectuelle se porte désormais sur l'examen du chemin parcouru, sur sa rigueur logique, sur l'enchaînement des propositions. Elle s'épuise dès lors dans l'organisation des richesses possédées jusqu'à ce qu'une idée nouvelle ouvre à son tour une nouvelle route. Tant il est vrai que la marche en avant, que le processus de découverte est comme une manifestation explosive, mais rationnelle, de l'idée.

Considérons de plus près la dialectique des associations où sont mis en œuvre, d'une façon automatique, des rapports de principe à conséquence.

Et comparons cette dialectique à celle que nous avons rencontrée dans les autres formes d'association.

L'analyse que nous voulons tenter se heurte dès l'abord à une difficulté : les associations en question se rencontrent rarement à l'état pur. Le mathématicien a souvent recours au sensible; il ne craint pas de demander à des mesures directes, à des opérations manuelles la suggestion des résultats qu'il cherche. C'est pourquoi le développement de sa pensée, au cours de la découverte, ne présente pas la belle harmonie et l'unité de jaillissement qui paraît caractériser toute déduction achevée. De nombreux renseignements sont glanés par lui ici et là, un peu au hasard, et sans que les idées dont il est parti lui servent, semble-t-il, de guides. Toutefois l'aide apportée par l'intuition sensible n'empêche pas que des associations authentiques, du type cité, se glissent dans les opérations effectuées. Car il faut bien, pour vivifier les renseignements suggérés, que nous devinions plus ou moins clairement la *marche à suivre*. Or, cette marche à suivre n'est-elle pas essentiellement fonction de la première idée, de l'idée qui joue le rôle de principe? De plus, même connu d'avance, le résultat doit être oublié *au moment même* où nous allons le rattacher comme conséquence à son principe; la rigueur du passage est subordonnée à cette condition primordiale. En effet, la déduction ne nous paraît nécessaire que si la première idée entraîne d'elle-même la seconde; et c'est cet « entraînement » qui fait la vérité de la seconde idée et qui lui confère le titre de conséquence. Il faut donc que nous nous replacions pour ainsi dire au sein de la première idée, et que nous exigions d'elle, et d'elle seule, qu'elle nous conduise jusqu'à la seconde idée; nous avons beau avoir appris, par une autre source, où nous devons aller : force nous est bien de faire confiance au principe et de lui demander qu'il appelle *sous nos yeux* sa conséquence. C'est alors que nous pourrons saisir, à l'état pur, la forme d'association qui nous intéresse en ce moment.

Quelles sont donc ses caractéristiques? Il ne s'agit point d'une association par ressemblance; car lorsque nous allons du semblable au semblable, nous cherchons uniquement une figuration imaginative du concept. En général l'association par ressemblance traduit un souci très grand du concret et elle peut être révélatrice d'une pensée artiste. Au contraire la pensée mathématique use peu du passage du genre aux espèces. Et elle se complaît dans les concepts. Rapprocherons-nous ces associations des associations par contraste? Le rapprochement semble plausible. Ici comme là nous nous mouvons parmi des concepts, et ce que nous cherchons, c'est moins la spécification d'un concept que la découverte d'un concept *nouveau* en corrélation avec le premier. Mais les opérations accomplies ont une tout autre signification dans les deux cas. Lorsque nous associons par contraste, nous faisons en quelque sorte un tour d'horizon; nous situons l'idée parmi d'autres; nous la déterminons en l'opposant à d'autres. L'association par contraste est donc surtout fonction d'équilibre; elle précise et elle ordonne; au besoin, elle joue un rôle pédagogique en nous obligeant à circonscrire exactement

nos idées pour les mieux enseigner. Au contraire le jeu spontané des relations de principe à conséquence suscite des associations qui visent à créer des *plans* dans le monde de nos idées, à les hiérarchiser de façon qu'on ne puisse atteindre une idée que par l'entremise nécessaire de certaines autres. De telles associations ne se contentent pas de mettre de l'ordre : elles enseignent *un* ordre, elles constituent des séries inaltérables. Nous avons donc le droit d'instituer pour elles une catégorie à part, même si nous reconnaissons qu'elles ne fonctionnent jamais seules. Mais comment les caractériser d'une façon positive, et autrement que par comparaison?

Nous dirons qu'elles consistent dans une éclosion d'idées telle que la première idée, qui joue le rôle d'inducteur, non seulement exige mais encore fonde la seconde idée. Autrement dit, le développement de la première idée cherche à reproduire l'ordre réel de dépendance des choses. L'inducteur épuise sa fécondité, il s'abandonne à son génie créateur, et ce qu'il met au jour, ce n'est point une réalité qui le traduit ou qui le limite, mais une réalité dont l'existence est suspendue à la sienne. Mais comment exprimer autrement que par des métaphores l'originalité de cette forme d'appel? Il nous faut nous attendre à ne pouvoir définir des catégories aussi fondamentales. Heureusement, les mots sont clairs par eux-mêmes, et quand nous disons qu'une proposition en « entraîne » une autre, laquelle « résulte » de la première, nous sommes suffisamment renseignés sur le genre de rapport qui intervient, et nous ne confondons pas la relation de principe à conséquence avec telle autre relation, comme la relation de cause à effet ou de moyen à fin. Ne peut-on pas toutefois préciser davantage la nature de ce type d'association?

Il est évident que *préciser* ne sera nullement *expliquer*. Si nous étions capables d'expliquer, nous pourrions d'avance formuler toutes les règles auxquelles est soumise, en mathématiques, l'évocation des idées nouvelles; et comme dans ce domaine la découverte des idées ne fait qu'un avec le corps des vérités constituées, nous serions à même d'établir une technique qui permettrait de forger, suivant une méthode simple, toutes les propositions possibles. Or chacun sait que cette technique n'existe pas, et que tout concept mathématique a son mode spécial de développement. Aussi bien ne remarque-t-on pas que les mathématiques ne possèdent pas *une* méthode? Ouvrons un traité de logique; nous trouvons bien quelques conseils sur la manière d'observer et d'expérimenter; on nous enseigne aussi à quelles conditions une hypothèse est probable. Mais dès qu'on quitte les sciences expérimentales pour considérer les mathématiques, ce n'est plus un art de penser qui nous est exposé; le logicien porte uniquement son attention sur la nature et l'origine des notions mathématiques et sur l'essence du raisonnement déductif; il lui arrive bien de parler du rapport entre le principe et la conséquence : mais c'est uniquement pour lui reconnaître certains attributs, comme la nécessité et l'universalité. Qu'est-ce à dire sinon que les relations sont, en mathématiques, multiformes, et qu'il faut faire confiance à l'esprit dans

la découverte de ces relations? La déduction mathématique se confondrait donc avec l'activité essentielle de l'esprit, avec la pensée pure fonctionnant sans entraves. Cette vue toute cartésienne nous permet au moins de comprendre pourquoi nous ne pourrions faire la *théorie* des associations qui reposent sur une relation de principe à conséquence. Il faudrait pour achever cette théorie, avoir achevé le cycle de toutes les évocations rationnelles; et nous n'obtiendrions même pas *une* théorie, puisque nos recherches nous auraient montré l'originale fécondité, l'irréductible pouvoir de création de chaque concept.

Dans ces conditions, puisque l'explication intégrale de l'appel des idées est impossible, contentons-nous de bien décrire cet appel; ce sera une façon de le préciser. Or cet appel doit nous apparaître comme une synthèse essentiellement génératrice de son objet. Tout appel d'idées, sans doute, opère un rapprochement, et constitue par là même une synthèse mentale. Mais alors que, dans la pensée qui procède par syllogisme, cette synthèse ne fait que traduire les résultats d'une analyse et, en conséquence, ne crée rien, dans la déduction dite constructive du mathématicien la synthèse mentale correspond à une synthèse réelle, elle fait naître son objet au lieu de l'inventorier. On remarquera en effet la manière dont se constituent les mathématiques, par une génération continue de concepts de plus en plus complexes, disons même par une « genèse » qui nous fait penser à la genèse d'un monde. On pourrait même croire que la synthèse effectuée par la pensée est doublement féconde. L'esprit n'a-t-il pas besoin, pour deviner toute proposition nouvelle et en entrevoir immédiatement la valeur, de rapprocher d'abord plusieurs concepts? Par exemple le concept de triangle, le concept de droite, le concept d'angles formés autour d'un point d'un même côté d'une droite, le concept de déplacement d'angles, et d'autres encore, si l'on veut découvrir la propriété relative à la somme des angles d'un triangle. Il faudrait ensuite utiliser ces concepts, et construire la conséquence qui résulte de leur rapprochement. C'est alors seulement que la propriété nouvelle serait clairement suggérée à l'esprit. Mais de telles séparations seraient arbitraires. Il est plus exact de dire qu'un *même* mouvement de composition progressive fait appel aux concepts, et *en même temps* utilise leur rapprochement pour faire éclore une vérité inédite.

Sans doute ce mouvement de la pensée perdra son unité *une fois que nous l'aurons traduit par le langage*. Nous aurons désormais l'impression que la découverte mathématique exige une dualité d'opérations; il nous faut, dira-t-on, commencer par rapprocher de l'objet étudié des concepts placés en dehors de lui, comme par exemple les postulats; il nous faut ensuite assister à la combinaison de ces notions et à l'éclosion de la proposition nouvelle. Les doctrines contemporaines sur l'activité « constructive » de l'esprit dans la déduction ne confirment-elles pas ces vues? On n'hésite pas en effet à déclarer que l'esprit doit faire intervenir des outils qui, comme les postulats, peuvent être cherchés très loin; et que d'autre part, s'il opère

lui-même la construction, il n'en demeure pas moins un observateur qui enregistre un résultat par une « constatation » qui, toute logique qu'elle soit, mérite toujours le nom de constatation. Mais de telles remarques, bien qu'elles soient en grande partie fondées, risquent d'être mal interprétées. N'oublions pas que nous nous efforçons ici de décrire un processus psychologique. C'est pourquoi nous devons nous défier de toute analyse rétrospective. Or en insistant, avec raison d'ailleurs, sur le travail de combinaison et de construction, les philosophes tendent à abstraire ce travail de l'esprit, et à le représenter sur le modèle d'une opération manuelle. Ne s'appuient-ils pas d'ailleurs sur le fait que des opérations physiques accompagnent le processus de découverte? Ils sont enclins de la sorte à perdre de vue l'unité profonde du mouvement de l'esprit et à méconnaître la nature de l'opération spontanée par laquelle la pensée fait naître la conséquence du principe. Or ce mouvement, quand on le prend *sur le vif*, est indécomposable. Pour tenter un rapprochement de concepts, il faut déjà avoir « trouvé »; il faut donc que la construction soit déjà amorcée. Le rapprochement, en un mot, n'est effectué que parce que déjà nous avons l'idée de ce qu'il nous donnera. Une opération synthétique nous livre donc ensemble ce que tout à l'heure nous découperons en éléments; elle permet d'avance la mosaïque que nous forgerons après coup, quand nous ferons l'*histoire* de cette opération. Et c'est à elle seule que s'applique l'expression de « vertu créatrice » dont on s'est servi pour désigner la fécondité de la déduction mathématique. Car la déduction ainsi entendue est-elle autre chose que l'activité même de l'esprit, que cet appel spontané des idées qui précède la logique organisatrice du discours?

De cette déduction, on peut dire encore que c'est une intuition rationnelle qui se détend, mais qui garde toujours quelque chose de son élan primitif. Car le passage rigoureux du principe à la conséquence exige, de la part de l'esprit, une aptitude à continuer un mouvement commencé, à greffer immédiatement la conséquence sur le principe. C'est pourquoi l'étude des mathématiques exige, pour n'être point travail de mémoire, qu'on sache adopter un mouvement déterminé. La difficulté n'est pas d'être mathématicien; elle est de ne pas être autre chose, de se comporter uniquement en mathématicien. Il faut, pour tout dire, que nous nous détachions du sensible, que nous cherchions un rythme de pensée qui soit pur de tout alliage avec les données de fait, que notre entendement coïncide en quelque sorte avec lui-même, et que notre activité mentale ne fasse qu'un avec la loi d'enchaînement des vérités. Le psychologique rejoint alors le logique ou mieux le vrai. Dans ces moments de grâce, les raisons qui nous font découvrir la conséquence sont les raisons qui, après mûre réflexion, nous la feront admettre, et ce sont celles aussi qui fondent réellement la conséquence. La pensée humaine devient, pour quelques instants, la Pensée ou encore l'Esprit absolu. Mais de longs exercices sont nécessaires pour que nous puissions ainsi passer du principe à la conséquence. Il faut que la pensée humaine prenne conscience

de sa force et surtout apprenne à se concentrer. Mais du jour où l'esprit a formé un concept vraiment mathématique, dès ce moment il lui sera loisible d'aller à la conquête de vérités nouvelles par un processus essentiellement interne. L'idée engendrera l'idée, et ce mouvement n'aura point de fin. Ne faut-il pas, dans ces conditions, que les mathématiques forment un système, puisqu'elles sont l'œuvre d'une pensée qui trouve en soi l'unique loi de son progrès, puisqu'elles ne sont pas autre chose que cette pensée *en acte*?

On objectera sans doute qu'une certaine contingence caractérise ce mouvement, dans lequel pourtant nous croyons voir un enchaînement nécessaire d'idées. Dans les mathématiques, tous les éléments ne s'expliqueraient pas par le seul appel interne des idées, par la seule dialectique. Il faudrait faire une part à certaines données, suggestions de l'expérience ou conventions adoptées de parti pris. C'est du moins ce qu'admettent nombre de logiciens contemporains, qui, frappés par les exagérations du rationalisme, voudraient dévoiler le caractère « humain » des mathématiques. Insisteront-ils sur la commodité des principes choisis? Sur leur caractère parfois artificiel? Ou bien affirmeront-ils que la valeur logique des mathématiques est complètement indépendante du sens concret des symboles et qu'elle est sous l'entière sujétion des « principes formateurs », eux-mêmes créés et en quelque sorte décidés par l'esprit? Toujours il faudra d'après eux reconnaître que le système des vérités mathématiques ne s'obtient pas uniquement par un développement de notions, par une démarche synthétique qui n'utiliserait que les ressources propres de l'idée et les lois fondamentales de l'intelligence.

Soyons prudents dans le commentaire que nous devons faire de ces découvertes. Que signifie au juste cette *contingence* qui parvient à se glisser jusque dans un mouvement de la pensée qu'on considère pourtant comme le plus logique et le plus rigoureux? Il est possible que cette contingence nous révèle seulement que le mécanisme déductif ne se suffit pas à lui-même et qu'il n'est qu'un moment d'une synthèse plus élevée. Nous verrons justement, à propos de la finalité, que le propre du processus finaliste n'est pas d'introduire des coupures dans le mécanisme, mais de condamner à l'impuissance certains mécanismes, et au contraire d'en appeler d'autres à l'existence. C'est pourquoi la « commodité » ne saurait être considérée comme un caractère intrinsèque de l'enchaînement déductif lui-même; c'est une notion qui intéresse uniquement la finalité, et qui par suite ne nous renseigne en aucune façon sur le contenu des idées et leurs relations mutuelles. Qu'importe qu'un mécanisme déductif soit au service de tel être et qu'il soit guidé par les modalités de cet être : rien n'est changé pour cela à sa nature de mécanisme déductif. Les liaisons conceptuelles doivent toujours s'opérer par une sorte d'appel, et le principe doit engendrer la conséquence par sa seule vertu de principe.

Tout au plus pourra-t-on dire que la contingence se rencontre dans les points de départ de la déduction. N'aurions-nous pas eu, en effet, le pouvoir

de choisir d'autres principes, et de constituer *avec eux et par eux* d'autres systèmes aussi logiquement ordonnés? Mais ici encore dissipons une équivoque. La contingence ne saurait être *dans* les principes; elle ne réside pas en eux comme une lacune ou une brisure. La contingence — tout comme la finalité — n'est pas et ne saurait être de l'ordre des phénomènes. S'il y a contingence, c'est uniquement dans la mesure où nous aurions pu commencer à tisser « par un autre bout » le système des vérités mathématiques; ou encore dans la mesure où nous aurions pu tisser un autre système que celui que nous connaissons. Mais cette contingence n'affecte nullement le contenu des principes eux-mêmes. Ceux-ci ne sont pas opaques à la raison sous prétexte qu'ils auraient pu être autres. Sans doute ne se réduisent-ils pas à des rapports d'identité. Mais pourquoi les rapports d'identité auraient-ils seuls le privilège d'être intelligibles? La logique contemporaine a peut-être le tort de confondre trop facilement ce qui est synthétique avec ce qui est obscur, et elle fait trop bon marché de la méthode synthétique dans la construction rationnelle de notre représentation. Toujours est-il qu'on n'a point encore prouvé l'impossibilité d'une dialectique qui prétendrait reconstituer toutes les vérités mathématiques et en découvrir de nouvelles en ne recourant qu'aux seules relations impliquées dans les idées. Démontrerait-on d'ailleurs cette impossibilité, que notre thèse relative à l'évocation des idées ne serait nullement détruite. Tout au plus recevrait-elle certaines limitations. Car il resterait toujours vrai que, une idée étant une fois formée par nous, cette idée est capable d'en faire éclore spontanément une autre par relation de principe à conséquence. Le progrès de la pensée est en effet à ce prix; non pas seulement celui de la pensée mathématique, mais celui de la pensée engagée dans l'action quotidienne, de cette pensée qui a besoin, comme toute autre forme de pensée, de bâtir un monde lié, d'édifier un système. Nous ne saurions attendre qu'une faculté mystérieuse nous présente des idées que nous rattacherions après coup les unes aux autres; il faut que chaque idée constitue un tremplin qui nous fasse bondir jusqu'à la suivante, il faut qu'elle possède un pouvoir d'évocation. Comme ce pouvoir d'évocation est tel qu'une idée est capable dans certains cas de nous suggérer la conséquence qu'elle entraîne, on comprend que nous ayons cru devoir ranger parmi les associations originales les associations par relation de principe à conséquence.

VII. ASSOCIATIONS PAR RELATION DE MOYEN A FIN.

Qu'il y ait une finalité dans l'évocation des idées, c'est ce que personne ne songe à nier. La psychologie a depuis longtemps reconnu que l'association des idées n'est point une fonction purement mécanique, et que le dynamisme profond qui la sous-tend obéit à la loi d'intérêt. Notre tâche est donc surtout

d'expliciter le processus finaliste et de déterminer sa nature par comparaison avec les autres processus déjà étudiés.

Seulement le problème se pose autrement qu'il ne se posait pour les formes précédentes d'association. Jusqu'alors nous nous demandions à *quel genre* de dialectique nous avions affaire. Maintenant nous nous demandons s'il s'agit encore d'une dialectique, si l'appel interne des idées constitue bien le ressort du processus finaliste. Ne pourrait-on pas en effet admettre que l'évocation est soumise en partie au jeu automatique de certaines relations, mais que les grandes directions prises par l'évocation, les thèmes traités par elle s'expliquent uniquement par des forces orientées, par des inclinations constitutives de notre être, lesquelles n'ont rien à voir avec la dialectique des concepts? Dans ce cas, l'examen du processus finaliste n'intéresserait pas notre étude actuelle; nous aurions simplement à y faire allusion dans le chapitre final où nous dirons quelques mots des puissances qui interfèrent avec la dialectique, des chocs « extérieurs » qui ont leur répercussion sur les séries d'idées en voie de formation. Car une distinction aussi radicale entre le jeu des relations et l'activité des forces qui dirigent nous obligerait à exclure la finalité du plan de l'intelligence et à la reporter sur le plan du vital. D'où la question : avons-nous le droit de considérer le processus finaliste comme étranger à la dialectique? N'avons-nous aucune raison d'affirmer que l'étude des associations par relation de cause à effet ou de principe à conséquence a son couronnement naturel et son prolongement obligatoire dans l'étude du fonctionnement automatique des rapports de moyen à fin?

La réponse à cette question dépend évidemment de la conception que nous devons nous faire de la finalité. Mais avant que nous examinions cette conception, deux remarques s'imposent à nous. La première est que nous ne devons pas nous attendre à jeter une lumière bien vive sur un problème voué par nature à l'obscurité. Car cette pensée spontanée qui se montre éminemment créatrice, qui semble approprier des moyens médiocres à une fin remarquable qu'elle ne connaît point d'avance, doit échapper, *par sa génialité,* à toute théorie. Comment dépasser la simple description des produits élaborés et remonter jusqu'au jaillissement lui-même de cette activité? Nous devrons assurément nous contenter de simples probabilités, et nos hypothèses ne seront que des conjectures. La seconde remarque est que nous ne cherchons pas à étudier ici une nouvelle catégorie d'associations, mais plutôt un aspect nouveau des catégories déjà connues. Car il n'y a pas d'associations qui reposeraient uniquement sur la relation de moyen à fin. Toujours d'autres relations interviennent, dont le rôle est d'effectuer le détail de la construction. Si nous parlons de finalité, c'est parce que les idées associées sous l'influence de tel rapport que l'on voudra aboutissent à la constitution d'un ensemble harmonieux : nous nous croyons dès lors autorisés à superposer la finalité aux autres formes de relation. Le processus finaliste se révèle donc difficile à expliciter; d'une part il est trop « génial » pour être clair; d'autre part il est étroitement solidaire d'autres processus.

Dans ces conditions, il nous faut effectuer de lents travaux d'approche afin de le bien circonscrire et d'entrevoir sa nature.

Commençons par le décrire du dehors. Voici par exemple un poète, ou un romancier, ou un artiste qui, sous des formes différentes, composent. Leur œuvre pousse pour ainsi dire d'elle-même. Chaque détail appelle un autre détail, chaque élément suscite le suivant. Il est évident qu'aucun modèle ne préexiste dans l'esprit de l'artiste et de l'écrivain. D'ailleurs ce modèle préexisterait-il, de façon qu'il n'y eût qu'à le copier, que le problème demeurerait entier : comment ce modèle a-t-il pu se former, par quel processus intellectuel un ensemble harmonieux a-t-il pu se constituer? Car c'est précisément ce mouvement de la pensée, ce passage des éléments au tout qui nous intéresse, parce qu'il nous révèle un mode spécial d'évocation. N'hésitons même pas à parler à ce propos d'association d'idées. Il s'agit bien, en effet, d'un « surgissement » spontané de pensées, d'un foisonnement d'images qui semble « occasionné » chaque fois par les images précédentes. Que l'artiste, que l'écrivain restaurent parfois un souvenir mort, cet accident de l'évocation ne doit certainement pas nous servir à définir l'association des idées; il faut entendre, par cette fonction, un pouvoir de création; et c'est parce qu'elle est pouvoir de création qu'il arrive à l'association des idées d'être par hasard une résurrection — d'ailleurs toujours originale — du passé. L'écrivain, l'artiste font donc surgir des idées, des images; ils « trouvent ». Et cette activité est tellement naturelle et spontanée que l'œuvre provoque l'étonnement de son auteur. On pourrait même croire que l'homme s'abandonne à son œuvre, qu'il la laisse se développer d'elle-même, comme si elle possédait une vie propre, une puissance interne d'organisation. Mais défions-nous des métaphores relatives à l'inspiration. La vérité est que le poète, au moment où il crée, ne connaît pas les entraves, les gaucheries qui, en temps ordinaire, ramènent son attention sur lui-même. Il est dans la période heureuse où l'œuvre l'accapare tout entier. Et il coïncide si bien avec ce qu'il exécute que l'oubli du moi est complet et que l'œuvre semble se constituer indépendamment du penseur. Mais c'est que la pensée, loin de se reculer pour contempler, est entièrement absorbée par le travail qu'elle accomplit; et l'on peut dire alors, avec autant de vraisemblance, ou bien que les détails appellent les détails, ou bien que la pensée suscite chacun d'eux en partant du précédent.

Il semble donc bien que le processus finaliste ait quelque parenté avec les processus déjà étudiés. Comme précédemment, nous remarquons que des éléments éclatent pour ainsi dire d'eux-mêmes, en entraînent d'autres, et ouvrent une nouvelle route. D'où la fébrilité, l'inquiétude heureuse de l'artiste, qui traduisent la nécessité constamment sentie de poursuivre un mouvement commencé, de compléter chaque détail par un autre en tenant compte de l'insuffisance « positive » du premier — jusqu'à ce que l'œuvre soit achevée. Mais comment caractériser cette poursuite d'un mouvement,

ce besoin de compléter des éléments? En un mot que faut-il entendre par la finalité?

Nous pourrions répondre à cette question si nous savions *où saisir* cette finalité. Mais à quel moment, à quel endroit la prendre?

Envisageons les différentes hypothèses possibles. Puisqu'il s'agit d'un passage, d'une opération qui s'effectue progressivement, donc d'un devenir, et que d'autre part l'intérêt se porte essentiellement sur le terme de ce devenir, n'est-ce pas au point d'arrivée que nous aurons des chances de saisir sur le vif la finalité? En effet, on admettra volontiers que ce point d'arrivée est révélateur; par lui nous savons vers quel but, jusqu'à présent secret, tendait le concours des causes; et par lui nous sommes assurés qu'il existait bien une sorte de projet, puisque nous sommes actuellement en face de sa réalisation. Mais la connaissance de la *fin* atteinte nous renseigne-t-elle sur la finalité elle-même? Au lieu de nous éclairer sur la nature d'un mouvement, ne nous immobilise-t-elle pas dans la contemplation d'un arrêt? Sans doute il est important que nous puissions déterminer le terme du processus finaliste, puisque ce processus traduit son existence par la création d'une forme nouvelle. Seulement, le terme de ce processus est aussi la mort de ce processus; et la finalité disparaît dans le résultat obtenu. C'est pourquoi tous ceux qui ont voulu expliquer la finalité en mettant au premier plan ce qui devait être le point d'aboutissement du mouvement considéré, la réalisation d'une forme, n'ont su que faire de ce cadre vide et sans vie. Ils cherchaient à rendre compte de l'efficace d'une puissance : ils ne parvenaient en définitive qu'à prendre une photographie de l'œuvre réalisée; et comme il leur fallait bien rendre plausible la production de l'œuvre, ils n'avaient qu'une ressource : c'était de transformer *rétrospectivement* en modèle à copier l'image même de l'œuvre. Aussi la finalité devenait-elle une sorte d'obéissance mystérieuse à un projet, la subordination de forces aveugles à une loi étrangère qui, sans agir directement sur elles, était capable de les fasciner. Or qui ne voit l'insuffisance d'une telle conception? Quand on a ainsi détaché le terme du mouvement du mouvement lui-même, il n'y a pas moyen de vivifier la « fin » et de la rendre agissante — à moins de la déloger de sa position et de la faire passer au commencement du processus, sous forme de désir ou de représentation anticipée d'un résultat à atteindre : mais nous sortons alors du plan de la finalité, pour retomber sur le plan de la causalité psychologique. Il faut donc que nous nous tournions ailleurs pour saisir la finalité.

Serons-nous plus heureux si, délaissant le point d'arrivée, nous considérons le point de départ? Au moins nous ne sommes plus en présence de ce projet mort, dont on pourra légitimement se demander comment il parvient à se faire adopter par les phénomènes naturels. Ce que nous avons sous les yeux, c'est une activité authentique qui commence à se déployer et qui, dès la première seconde, se rapproche de ce que nous appelons son but. Ne trouvons-nous pas, dans ce jaillissement même, l'essence de la

finalité? Mais ici encore nous nous leurrons. Tout à l'heure nous dénaturions la finalité en l'anémiant outre mesure; cette fois nous la dénaturons en lui attribuant un genre d'activité qui ne lui convient pas. Nous la dégradons en simple causalité. Ce qui entretient notre illusion, c'est que nous faisons d'elle une *exubérance* de causalité; nous cachons dans le premier terme de la série une puissance explosive, dont les effets sont imprévus; nous parlons, par exemple, d'un élan vital dont les virtualités dépassent l'entendement humain. Et sous prétexte que la cause considérée est capable de fuser en gerbe, nous croyons qu'elle est plus qu'une simple cause : nous disons que son épanouissement nous révèle la seule forme possible et concevable de finalité. Mais une causalité luxuriante n'est point finalité. Il lui manque précisément d'avoir une fin, de se subordonner à une détermination supérieure. C'est ce qui explique l'ambiguïté, disons même les contradictions de toutes les thèses relatives à l'élan vital. Ne nous dit-on pas, après avoir pourtant nié l'existence de tout projet, que certaines directions générales s'imposent au déploiement de cet élan? Que la richesse causale de la vie ne se traduit pas par un foisonnement désordonné d'effets, mais par une sorte de canalisation de ces effets [8]? Sans doute on se garde bien de donner, de ces directions, de ces lignes de développement, une définition précise qui, par l'entremise des concepts qu'elle utiliserait, nous ramènerait à la notion de projet. Mais, qu'on le veuille ou non, les limitations qu'on apporte à l'exubérance de la cause réintroduisent le genre de finalité qu'on prétendait bannir. C'est bien la preuve que la position adoptée est critiquable, et qu'en se plaçant en arrière du processus finaliste on laisse aussi échapper quelque chose de la finalité.

Tenterons-nous donc de nous placer en un point intermédiaire du processus, à un moment où les causes sont déjà orientées et où elles n'ont point encore produit le résultat cherché? Peut-être déterminerions-nous mieux ainsi l'essence du processus, puisque nous saisirions la finalité au vol — quand elle est *déjà*, et quand elle n'a *pas encore* cessé d'être. Mais cette méthode ne vaut pas mieux que les précédentes. Diffère-t-elle d'ailleurs des précédentes? Non. Un moment quelconque du processus constitue un point d'arrivée si l'on se réfère à ceux auxquels il fait suite, et un point de départ, si l'on se réfère à ceux qui lui succèdent. C'est pourquoi, de ce nouveau centre de perspective, nous ne verrons rien de plus que tout à l'heure, et nous retrouverons soit l'une, soit l'autre des deux conceptions erronées. Si par exemple nous préférons nous tourner vers ce qui est en arrière, nous considérerons le moment actuel comme l'achèvement — partiel ou non, il n'importe — d'un projet arrêté. Et si au contraire nous nous tournons vers l'avant, nous verrons une causalité à l'œuvre, une puissance qui se déploie. Nous passerons donc à côté de la véritable finalité, puisque celle-ci est évidemment autre chose qu'un projet sans efficacité ou qu'une efficacité

(8) Cf. *Evolution créatrice,* Chapitre I, fin.

sans projet. Qu'est-ce à dire sinon qu'il faut chercher la finalité ailleurs que dans le premier terme, ailleurs que dans le dernier, ailleurs que dans un terme quelconque? Si nous avons des chances de la trouver, ce ne peut être qu'*entre* le point de départ et le point d'arrivée, dans une certaine *liaison* entre le terme initial et le terme ultime.

Mais quelle est cette liaison?

Puisqu'il nous faut rendre compte de la continuité d'un passage, puisqu'il nous faut expliquer l'unité d'un mouvement qui conduit peu à peu les puissances causales jusqu'à la réalisation d'une sorte de plan, pourquoi ne ferions-nous pas résider la finalité dans la *tendance*? Car la tendance n'est pas seulement cause, puisqu'elle est cause orientée; et elle n'est pas seulement projet, puisqu'elle est marche en avant et mise en œuvre. En elle semblent se trouver réunis tous les éléments qui définissent la finalité. Pourtant, à y regarder de près, ce rapprochement entre la finalité et la tendance ne nous est pas d'un grand secours. Nous énonçons autrement le problème, mais nous ne lui donnons aucune solution. Ce n'est pas que nous niions l'existence de toute finalité au sein de la tendance; il est exact en effet que la tendance implique un processus finaliste. Mais la tendance est une réalité complexe qui, une fois analysée, nous livrera, à côté du processus qui nous intéresse, des éléments étrangers qui masquent plus ou moins ce processus; et — comme elle n'est en définitive pour la conscience qu'un mot auquel correspond un sentiment confus — au lieu de nous éclairer sur ce processus, elle ne nous permettra de le saisir à part et de le distinguer des données adventices que si nous possédons déjà une conception ferme de la finalité. Sinon nous nous retrouverons exactement devant la même difficulté que tout à l'heure.

Considérons en effet une tendance. Elle implique certainement un pouvoir causal, puisqu'elle est une force qui se déploie et dont nous constatons les effets. Mais il s'agit là d'une causalité efficiente qu'on ne saurait confondre avec la finalité. Lui attribuerait-on un génie inventif capable de nous déconcerter, et une persévérance inébranlable, que nous devrions encore laisser à la causalité ce qui ne peut revenir de droit qu'à la causalité. Seulement dira-t-on, la tendance est aussi aspiration vers une fin. Elle opère la convergence de données qui, sans elle, n'auraient point constitué un tout harmonieux. Et de ce point de vue elle révèle un processus finaliste. Mais comment expliciter ce processus? Ce n'est pas le mot « tendance », non plus que tous les mots de sens analogue, évoquant une réalité qu'on appelle « dynamique », qui nous fourniront le renseignement cherché. De nouveau, il nous faut recourir à ces hypothèses dont nous espérions désormais pouvoir nous passer en utilisant une expérience directe. De nouveau nous sommes ramenés à ces questions : la finalité réside-t-elle dans la structure finale, dans le projet mort? Ou bien réside-t-elle dans la puissance, dont l'initiative est à l'origine de l'œuvre considérée? Et comme précédemment il nous faut répondre non à ces questions, et conclure encore que la finalité n'est ni ici ni là,

qu'elle est *entre* un point de départ et un point d'arrivée, et que son être est de l'ordre de la relation. Si donc l'expérience psychologique est incapable de nous présenter à nu le processus finaliste, adressons-nous décidément à l'analyse réflexive, et essayons de jeter par ce moyen quelque lumière sur un processus qui semble si bien s'apparenter à la dialectique.

Nous disons qu'il y a finalité quand un changement, qui s'opère dans le temps, réalise progressivement une harmonie [9]. La finalité *se décèle* donc à l'harmonie réalisée; et elle n'est elle-même que la réalisation de cette harmonie. Pareille définition n'est formelle qu'en apparence; elle peut, si nous la comprenons bien, nous révéler l'essence de la finalité, et nous montrer qu'on peut attribuer un être authentique à ce qu'on est tenté de rabaisser au rang de l'épiphénomène, nous voulons dire la relation. Considérons en effet successivement l'œuvre accomplie par la finalité et l'accomplissement de cette œuvre. Au lieu de séries évoluant indépendamment les unes des autres, et manifestant leur indépendance par des rencontres variées qui épuisent peu à peu toutes les combinaisons théoriquement possibles, nous observons une convergence de ces séries, et un système se constitue sous nos yeux. Où donc réside la finalité? Elle n'est pas dans les parties; elle n'est pas non plus dans les interactions causales de ces parties. En d'autres termes, on ne la découvre point en partant de l'élément, et en additionnant tels caractères qu'on voudra, propres aux différents éléments. Elle appartient au tout en tant que tout, et de ce point de vue elle est indécomposable. N'est-ce pas dès lors affirmer qu'étant *convenance* entre les éléments, elle est une forme de réalité qui surgit avec l'ensemble et se trouve effectivement créée avec l'ensemble? Et n'est-ce pas affirmer en même temps que cette réalité originale est de l'ordre de la relation et de la *seule* relation? En somme, il suffit de chercher la finalité là où elle se trouve pour se convaincre qu'elle n'est point chose, qu'elle n'est point donnée brute, ni même donnée organisée, mais *idée* de cette organisation, ou encore forme spéciale de rapport.

Que dire maintenant de la réalisation de cette harmonie? Comment comprendre l'installation de cette relation? Il serait vain de vouloir expliquer une relation par le choc aveugle des éléments qu'elle doit unir. Des points juxtaposés ne sauraient jamais constituer une ligne. Et si, de plus, on admet que cette relation est une forme d'être, si on admet que le tout, considéré en tant que tout, a désormais une vie propre dont les modalités n'étaient point impliquées dans les éléments, ce serait vouloir illégitimement ramener le supérieur à l'inférieur, le plus au moins, que d'expliquer le tout par les éléments. Nous avons plutôt affaire à une relation — précisons : à une organisation qui s'invente d'elle-même, à un plan qui se dresse de lui-même. C'est comme si les éléments se transfiguraient en moyens et recevaient de l'*idée* de cette organisation une *vocation* nouvelle. De ce point de vue encore la finalité apparaît bien comme étant relation; non seulement

(9) Cf. Cournot, *Essai*, chapitre V.

elle est une relation qui s'établit, mais surtout elle est appel de cette organisation inédite, exigence d'une harmonie nouvelle qui se subordonnera un ordre antérieur au lieu d'en être la simple résultante.

Que si l'on trouve que nous nous aventurons ici dans une métaphysique trop hardie et qu'il vaudrait mieux rester davantage en contact avec l'expérience, nous répondrons que notre conception de la finalité ne diffère pas de celle que se font d'elle les adversaires eux-mêmes de la finalité. Les darwiniens, par exemple, si résolus à bannir cette notion de la science, tiendraient le même langage que nous. Ne reconnaissent-ils pas en effet que des systèmes viables se sont constitués? Et que cherchent-ils à expliquer, sinon cette harmonie de l'ensemble qui constitue décidément un *caractère nouveau* dont il faut bien rendre compte? Pour eux, le nœud du problème réside dans l'existence d'une *relation* — entendons d'une harmonie —; et pour eux cette relation nouvelle qui s'est installée constitue, pour l'être, un enrichissement; elle le rend *viable,* elle le garantit contre la mort, c'est-à-dire la désagrégation. Allons même plus loin. Si les darwiniens, après avoir conçu comme nous la difficulté à résoudre, après avoir défini comme nous l'harmonie que le processus finaliste *aurait* à expliquer, bannissent ce processus finaliste et cherchent ailleurs l'origine de cette harmonie, ils nous donnent des arguments qui doivent servir à étayer notre thèse. Car, par quoi remplacent-ils le processus finaliste, cette sorte d'appel interne d'une harmonie supérieure? Ils doivent recourir à un foisonnement d'essais, à des tentatives répétées et presque toujours infructueuses; il leur faut, pour installer leur banc d'épreuve, l'immensité du temps et de l'espace. Dès lors, si l'on parvient à montrer que la nature n'a jamais entrepris cette infinité d'essais et qu'elle n'a jamais manifesté de lents tâtonnements, et si l'on rend par là même plausible notre hypothèse d'un plan qui s'établit de lui-même, d'une organisation qui s'invente spontanément, nous recueillons de solides preuves en faveur de l'*efficacité* de la relation. Non seulement la relation est douée de réalité, puisqu'elle est une forme d'être qui s'ajoute aux éléments du système, mais encore elle est agissante, puisqu'elle s'installe d'elle-même et réalise ce que le jeu aveugle mais indéfiniment répété des forces naturelles n'aurait jamais pu mettre au jour.

Si donc la finalité est organisation, et par là même forme ou idée, il faut, pour définir le processus finaliste, admettre une sorte d'aspiration de la nature vers une forme nouvelle, un véritable appel lancé par les formes imparfaites vers des formes plus parfaites. Toujours une synthèse inédite se greffe sur une synthèse ancienne, à laquelle elle impose une refonte. Et l'art inventif de la nature se traduit par l'éclosion d'une harmonie, exigée par une harmonie incomplète. Or le mouvement de la pensée que nous étudions actuellement ne saurait être d'une autre essence. Si même, par suite du préjugé réaliste, on doutait de l'efficacité de la relation dans le domaine physique, il serait difficile, lorsqu'on passe à la vie de l'esprit, de ne pas reconnaître que le processus finaliste obéit à une dialectique.

Considérons par exemple cette inspiration, qui est chez le poète, chez l'artiste, « jaillissement » d'idées et d'images en même temps que combinaison harmonieuse de ces idées et de ces images. Quelle est, dans cette activité créatrice et organisatrice, la part qui revient à la finalité? Nous savons que cette finalité ne réside point dans un projet, dans un modèle tout fait qui aurait surgi on ne sait comment. La question n'est-elle pas de savoir justement comment le processus finaliste fait naître ce modèle? Car ce modèle une fois formé, le travail d'invention est pratiquement achevé. Elle ne réside pas non plus, « en arrière », dans la fécondité d'une cause psychologique, dans un « schéma dynamique » qui serait gros de représentations à venir. Car cette cause, si puissante soit-elle, ne peut agir que comme cause, et les produits qu'elle lance dans la circulation pourront bien présenter un air de famille, explicable par leur communauté d'origine, jamais ils ne revêtiront cette forme d'harmonie finale que seul explique un rapprochement opéré après leur naissance, une fois déjà qu'ils sont détachés de leur source. D'ailleurs n'est-ce pas rassembler toutes les difficultés en un même point, au lieu de les faire disparaître, que de recourir au schéma dynamique pour rendre compte de l'éclosion des idées et de leur organisation? Pareille psychologie, vraie comme description, se contente d'étendre très loin l'*observation* d'un processus en nous dévoilant des formes de pensée extrêmement fugitives; mais elle ne perce aucun secret. Car, si haut qu'on remonte dans l'analyse des faits de conscience, on ne peut que prétendre à une exploration plus poussée des anneaux d'une chaîne; on se rapproche à coup sûr du terme initial; mais on demeure tout aussi étranger au processus finaliste, puisqu'il nous faut, pour saisir ce processus, dégager, non pas le terme initial, non pas non plus le terme final, mais leur *corrélation*.

Ne nous faisons donc point illusion. Toutes les fois qu'on croira rendre compte de la finalité par des forces d'un caractère moins aveugle que les forces physiques, on « escamotera » en quelque sorte la finalité. Ou plus exactement, on la logera dans un réduit assez obscur, on la mélangera à des éléments assez troubles, pour que toute question insidieuse sur sa nature nous soit évitée. Et nous n'aurons réussi qu'à la désigner par un mot nouveau sans répandre la lumière sur elle. Dira-t-on par exemple qu'elle est impliquée dans le désir, et que le désir, étant conscient, nous en donne une connaissance suffisante? Nous répondrons que le désir est une réalité complexe, renfermant à la fois de la causalité et de la finalité; et nous ajouterons que la nature de cette finalité, loin de nous apparaître clairement, est masquée par la *poussée* du désir. Il nous faudra donc de nouveau, pour expliciter le processus finaliste, recourir à la réflexion plutôt qu'à l'observation interne. Et dès lors nous retrouverons nos conclusions antérieures. Nous serons amenés à dire que la finalité est relation; qu'elle est appel d'une forme plus harmonieuse par une forme imparfaite; en un mot qu'elle est un plan — ici un plan d'action — qui se réalise au fur et à mesure qu'il se constitue.

Car telle est bien la dialectique de la pensée dans les associations où

interviennent des rapports de moyen à fin. La relation de moyen à fin n'empêche pas les autres relations de jouer; au contraire, elle a besoin de celles-là comme d'une matière. Elle se les subordonne, sans que la sujétion qu'elle leur impose les désorganise le moins du monde. Son intervention a pour résultat de féconder en quelque sorte les différents mécanismes associatifs. Grâce au processus finaliste, au lieu de donner naissance à des pensées avortées et condamnées à l'incohérence, ces mécanismes constituent des systèmes destinés à durer, des groupements organisés qui trouvent dans la loi interne de leur organisation une raison de ne point disparaître. Autrement dit le processus finaliste s'oppose à ce que la pensée, même munie d'autres formes de relation, s'abîme dans le chaos auquel elle serait irrémédiablement vouée. On comprend dès lors que la finalité soit partout et pourtant ne soit nulle part. Elle est partout, puisque toute pensée, même profondément affaiblie, cherche à créer des systèmes — qu'il s'agisse de la personnalité ou de la plus humble perception. Et elle n'est nulle part, puisqu'elle n'introduit par elle-même aucun élément nouveau.

C'est pourquoi il est intéressant de marquer son rôle, là où précisément elle semble n'avoir jamais eu lieu de s'exercer. Citons comme exemple la pensée mathématique. Cette pensée a fait naître un édifice de notions, en apparence par le seul jeu des relations de principe à conséquence. La rigueur du mouvement exécuté par l'esprit paraîtrait mal s'accorder avec un processus finaliste dont le revers est toujours la contingence. Et pourtant — comme nous avons déjà eu l'occasion de le montrer — la création des mathématiques, disons l'évocation des notions mathématiques, a requis la mise en œuvre des deux sortes de relations. Car avant que la première notion fût évoquée, il y avait « indétermination » du processus associatif par relation de principe à conséquence; l'esprit pouvait aussi bien s'engager dans une voie que dans une autre, admettre tel postulat plutôt que tel autre. L'option était possible. Et l'esprit a choisi. Sans doute encore a-t-il dû, au cours même de l'édification du système, renouveler ce choix, s'il est vrai que certains concepts, nécessaires à des constructions ultérieures, ont été adoptés par lui comme des instruments d'intelligibilité. Ce choix ne signifie point que l'arbitraire est *entré* dans le système et y a pris place. Il signifie seulement que le processus finaliste n'est pas banni d'un appel rigoureux des notions, et que ce processus est bien, lui aussi, d'essence rationnelle : car ici la finalité n'est point « poussée » du principe vital; elle n'est point projet inerte et mort; elle est plutôt mode d'activité de la raison, elle est cette raison se créant des outils et déposant sur son chemin un déterminisme — sans lacunes — de notions. Son intervention, si elle ne laisse point de traces perceptibles, se révèle par l'intermédiaire d'une certaine contingence : d'autres systèmes auraient pu être constitués.

Par là il apparaît clairement qu'en affirmant l'existence d'une dialectique nous n'affirmons nullement l'esclavage de la pensée vis-à-vis de notions dont l'enchaînement serait préparé de toute éternité. Car il y a une hiérarchie au sein même de cette dialectique. Et si, au niveau des appels qui sont

lancés d'un terme à un autre terme, se forment des liaisons solides qu'on ne saurait briser ni même supposer autres, au niveau des appels qui sont lancés cette fois d'un système à un autre système, d'une forme imparfaite à une forme plus harmonieuse, surgissent des synthèses qui témoignent du génie inventif et libre de l'esprit. La liberté s'installe donc sur le terrain de la nécessité; ou plutôt c'est l'activité créatrice de l'esprit qui édifie *librement* des systèmes dont les parties sont étroitement solidaires. L'erreur consisterait à croire que la pensée, sous prétexte qu'elle bâtit des systèmes rigoureux, se trouve asservie à un déterminisme aveugle et fatal. Ce serait oublier que ces systèmes sont moins *découverts* par la raison que *construits* par elle; et qu'ainsi leur rigueur interne est le signe qu'ils sont l'œuvre d'une puissance remarquablement féconde et novatrice, et non pas la marque d'un enchaînement de cette puissance à son œuvre. La raison, faculté du nécessaire, échappe donc dans une certaine mesure à cette nécessité qu'elle pose partout. Elle peut bien constituer un ensemble de vérités aussi rigide que le système des mathématiques : la nécessité de ce système n'est qu'*intérieure* à ce système, elle ne vaut que pour lui; car, par un autre côté, cette nécessité révèle l'activité d'une pensée par laquelle elle est œuvrée, et elle témoigne en faveur de l'indépendance de cette activité. Somme toute, la pensée mathématique ne nous donne l'illusion d'être purement et uniquement « nécessité » que lorsque nous la détachons de l'esprit vivant et que nous la « réalisons » en objet. Car alors nous l'altérons, puisque nous la séparons de cette « natura naturans » dont l'étude est précisément l'objet de nos recherches et dont nous essayons de dégager en ce moment le processus dialectique.

Concluons en disant que la relation de moyen à fin joue, comme les autres relations, dans l'évocation spontanée des idées, et que le processus finaliste est un processus intellectuel qu'on définirait assez bien en parlant de la causalité du concept. Nous avons assez insisté sur ce que nous entendons par cette causalité du concept. Remarquons seulement pour finir que nier cette causalité, ce serait être imbu du préjugé matérialiste. Ce serait s'attacher à une métaphysique dont la valeur n'est point prouvée et qui, en tout cas, ne saurait être déclarée *a priori* supérieure à une autre. Ce serait refuser de reconnaître l'existence pourtant manifeste de formes d'être nouvelles qui s'attachent à des touts considérés en tant que touts, à des systèmes considérés en tant que systèmes. Autant vaudrait affirmer que le rectangle n'a pas d'autres propriétés que celles qui définissent chacune des droites qui le constituent; ou que le nombre 10 possède la somme des caractères qu'il faut attribuer à 9 et à 1. Mais ce serait surtout nier l'efficacité du concept, en s'appuyant sur cette raison spécieuse que le concept ne saurait exercer une activité. Avons-nous donc une notion si claire de la causalité efficiente des forces physiques, que nous puissions rejeter dans le domaine des rêveries métaphysiques tout ce qui ne ressemble pas à ce genre de causalité? On nous objectera peut-être que la détermination du présent par l'avenir est moins

acceptable que la détermination du présent par le passé. Mais, en définitive, si l'on fait du temps un milieu opaque, constitué par une juxtaposition d'instants, les deux genres de détermination sont aussi inintelligibles l'un que l'autre; et si au contraire on reconnaît la continuité essentielle du temps, l'« inséparabilité » de ses moments, l'action de l'avenir sur le présent devient aussi vraisemblable que celle du passé sur le présent. D'ailleurs nous nous exprimons mal : il ne saurait s'agir de modes d'action identiques. Quand nous parlons de la causalité du concept, nous n'avons point l'intention d'attribuer grossièrement à l'avenir un pouvoir qui serait, *de par sa direction*, l'inverse même de la causalité efficiente. La finalité n'est nullement une causalité retournée dans le temps — une causalité renversée, mais qui ne changerait pas pour cela de type —. Nous croyons que le processus finaliste est de même direction que le processus purement causal — donc qu'il se traduit par un mouvement orienté du présent vers l'avenir — mais qu'il diffère profondément de l'autre par sa nature. Admettre que l'évocation des idées obéit à la dialectique de la finalité, c'est, pour nous, admettre qu'une exigence nouvelle d'harmonie se greffe sur « l'incomplétude » actuelle d'une forme d'harmonie inférieure. C'est admettre que notre être n'est pas achevé; c'est poser l'inquiétude au fond de notre être, mais une inquiétude féconde, grâce à laquelle l'insuffisance du moment suscite d'elle-même une amélioration ou un progrès.

A moins donc de tomber dans un réalisme outrancier, il nous faut reconnaître que si le monde est avant tout un système d'idées qui se creuse, s'enrichit et se perfectionne peu à peu, nous n'avons aucune raison de refuser à la relation de moyen à fin le pouvoir et l'efficacité que nous avons attribués à d'autres modes de relation. Et si nous surmontons toutes les difficultés qui rendent pénible l'effort tenté pour expliciter cette relation, nous y gagnons au moins de saisir à sa source le progrès de la pensée, l'acte vivant de la conscience, en un mot cette liberté créatrice de l'esprit que nous avons mise en lumière au cours de notre longue étude sur le « mythe des données ».

TROISIÈME PARTIE

ASSOCIATION DES IDÉES ET HASARD

ASSOCIATION DES IDÉES ET HASARD.

Nous avons essayé de montrer que les idées, lorsqu'elles s'évoquent mutuellement, s'engendrent les une les autres plutôt qu'elles ne se réveillent. Et nous avons tenté de pénétrer le processus secret de cette génération. Arrivé au terme de cette analyse, nous croyons pouvoir affirmer que la pensée possède par elle-même assez de ressources pour aller de l'avant, pour faire surgir des idées nouvelles, pour re-créer d'une façon originale des idées anciennes, alors même qu'elle donne l'illusion d'une restauration toute servile. En un mot le drame de la pensée nous semble se jouer entre elle-même et elle-même et non entre une conscience besogneuse et un capital d'idées toutes faites que cette conscience récupérerait tant bien que mal grâce à des liens associatifs morts, grâce à des soudures extérieures qui s'expliqueraient par l'habitude.

Seulement, si cette conclusion paraît vraisemblable, n'en implique-t-elle pas un autre à laquelle les faits opposent un démenti? Admettre que l'évocation des idées obéit à une dialectique, que le fil conducteur de l'association est interne, c'est évidemment poser que la suite des idées évoquées constitue une série ordonnée; c'est prétendre que le cours de nos pensées constitue un tout harmonieux. Ou du moins, s'il ne s'agit pas là d'une conséquence absolument nécessaire, doit-on *s'attendre* à ce que la vie psychologique présente une certaine unité ou, comme on dit vulgairement, une certaine logique. Or l'observation quotidienne ne nous fait-elle pas constater le « décousu » de nos associations d'idées? Au lieu d'un développement continu de la pensée, ne remarquons-nous pas une sorte de sautillement, une marche constamment brisée, qui nous mène de surprise en surprise et nous invite à supposer l'existence d'une fonction aveugle et par là même fantaisiste?

On comprend pourquoi l'association des idées a pu paraître une activité purement mécanique; c'est que le mécanisme, quand on le prend pour synonyme d'explication par des déterminations extérieures, rend compte de cette marche *saccadée* d'un ensemble, de cette poussée « *a tergo* » qui veut ignorer ce qu'elle engendre, de cette dispersion des résultats obtenus. Sans doute un partisan du mécanisme est-il forcément amené, quand il observe plus attentivement les associations d'idées, à tempérer ce que sa conception a d'excessif. Car ne s'aperçoit-il pas, en considérant des groupes d'idées *suffisamment importants*, que ces groupes présentent une certaine unité, par exemple de ton affectif? Il lui faut dès lors supposer le mécanisme beaucoup moins aveugle. Mais comme il ne saurait oublier le caractère décousu des associations, qui l'a frappé d'abord, il recourt à cette « loi d'intérêt » dont

le rôle semble être de nous rappeler que les associations machinales sont surveillées de loin et qu'il est exigé d'elles un minimum de respect pour la situation actuelle et les problèmes de l'heure. Le mécanisme n'est point exclu : il est vaguement atténué. On se contente de superposer, sans se demander si elles sont conciliables, deux sortes d'explications. En un mot, on tient à garder le principe d'une détermination extérieure mais en même temps, pour faire une concession à la finalité, on subordonne les groupes d'associations à une espèce de « *deus ex machina* » qui, *du dehors lui aussi*, intervient avec autorité pour imposer aux associations un air de famille.

Demandons-nous donc si notre thèse, qui rejette le principe d'une détermination extérieure, ne peut, tout en demeurant fidèle à elle-même, expliquer *la part* de désordre qui entre dans l'association des idées. Plus heureuse que la thèse mécaniste lorsqu'il s'agit de faire comprendre l'ordonnance des idées associées, ne permettrait-elle pas en outre de faire connaître le pourquoi de cette fantaisie qui caractérise l'évocation? Nous sommes gênés, sans doute, devant cette donnée incontestable de l'observation : la rationalité imparfaite des associations, l'ingérence du fait brut dans l'évocation des idées; mais n'existe-t-il aucun moyen de sauvegarder la dialectique, tout en montrant qu'elle est compatible avec le désordre apparent des idées associées?

Commençons par préciser ce qu'il faut entendre par «désordre apparent». Car pour surmonter la difficulté, il est nécessaire de la circonscrire d'abord. Quel est donc cet obstacle auquel nous nous heurtons? Comment délimiter le « fait », dans l'association des idées?

Considérons une suite d'idées que la fonction associative semble nous présenter. Et supposons que nous découvrions entre elles quelques-unes de ces relations dont nous avons dit plus haut qu'elles constituent des facteurs d'évocation. Nous sommes dès lors capables d'expliquer partiellement le phénomène, puisque la raison nous apparaît immanente à l'évocation. Seulement tout n'est pas expliqué, et voici justement les points qui restent dans l'ombre. En premier lieu, nous ne savons pourquoi nous nous sommes engagés dans telle série plutôt que dans telle autre, puisque toute autre était en droit possible. Nous comprenons bien que, la série une fois amorcée, nous développions cette série. Mais pourquoi avoir adopté celle-ci de préférence? Pareille option semble évidemment un *fait* qui échappe à la dialectique, puisque la dialectique le présuppose. Il faudra d'ailleurs en dire autant de tous les changements d'orientation que l'on constatera au cours de l'évocation; car ces changements, qui amorcent de nouvelles séries, semblent imposés à l'esprit; et s'ils vont ouvrir une nouvelle route à la dialectique, ils ne sont pas justiciables de cette dialectique qui se met à leur service. En second lieu, nous sommes forcés de reconnaître qu'à l'intérieur même d'une série, l'appel des notions ne rend pas compte intégralement du contenu de chaque idée. Si la dialectique jouait seule, pourrait-on expliquer la singularité et la richesse de l'idée suggérée? Tout au plus comprendrait-on la formation de concepts abstraits, toujours semblables à eux-mêmes chaque fois que fonc-

tionnerait automatiquement le même rapport. Or, malgré l'identité apparente du processus, c'est une image toujours nouvelle qui se trouve suggérée. Nous sommes donc ici encore en présence du « fait », puisque la théorie que nous exposions se révèle insuffisante et que la réalité observée dépasse ce que nous étions en droit de prévoir. La part du « fait » se définit précisément par cet écart entre l'armature conceptuelle de l'idée évoquée et la richesse concrète de l'idée.

Ce n'est pas tout. Il semble parfois que, même sur son propre terrain, la dialectique se trouve en défaut. N'arrive-t-il pas par exemple qu'après avoir évoqué une idée, nous soyons capables de la rattacher à la précédente aussi bien par un recours au contraste que par un recours à la ressemblance ou à tel autre rapport qu'on voudra? Une telle abondance d'explications équivaut à une absence d'explication. Du moins, si la suspicion n'est pas jetée sur une théorie trop souple et, disons le mot, trop complaisante, doit-on reconnaître, dans le fait de l'évocation, un fait authentique dont il faut chercher le mystère ailleurs que dans la pure dialectique. La possibilité d'employer concurremment plusieurs types d'explication paraît trop bien révéler que la vie psychique a son secret et que, si elle *se prête* à nos vues, elle n'entre pas complètement dans ces vues. — Enfin nous pouvons noter que, dans certains cas, nous sommes au contraire dans l'incapacité absolue de découvrir un seul lien entre l'idée qui passe pour inductrice et l'idée induite. Assurément, il ne suffit pas qu'on n'aperçoive pas de lien pour prouver par là même que ce lien n'existe pas. Et il reste toujours vrai que le fonctionnement de la relation, dans l'association des idées, est un fonctionnement automatique, qui échappe d'abord à la claire conscience. Mais la résistance persévérante qu'opposent à qui veut les expliquer certaines successions d'idées ne nous conduit-elle pas à penser que le phénomène de l'association est beaucoup plus complexe que nous ne l'avons cru? Ce phénomène, nous cherchions à le rendre intelligible, nous prétendions en donner *la raison*. Mais c'est toujours plus ou moins un fait brut que nous présente l'observation, et un fait qui garde parfois, en dépit de nos efforts pour le comprendre, son caractère de donnée irrationnelle.

Tels sont les différents aspects que revêt l'obstacle auquel nous nous heurtons. Pouvons-nous surmonter cet obstacle et montrer que, dans l'association des idées, fait brut et dialectique sont parfaitement conciliables?

Essayons au moins de déterminer dans quelle direction doivent s'orienter les recherches. Voici un jeune esclave, celui-là même qu'interroge Socrate dans le Ménon, qui découvre une vérité mathématique grâce aux questions habiles qui lui sont posées. La vérité, comme nous dirions, se fait jour dans son esprit; mais la découverte de cette vérité est, dans l'histoire de sa pensée, un événement qui participe à la complexité des circonstances. Quelle est donc la part de la dialectique? Pour que le jeune esclave trouve de nouvelles idées, il faut bien que les idées soient toutes solidaires les unes des autres. Faute de cette solidarité, aucune idée nouvelle ne pourrait naître;

elle serait impensable puisqu'elle constituerait un absolu. Pour pouvoir la penser, il faut être apte à la rattacher aux précédentes, il faut être capable de la faire entrer dans le système de nos idées. Ce sont donc en définitive les idées anciennes qui rendent possible l'avènement de la nouvelle et constituent son support. Mais le phénomène de la suggestion des idées présente une autre face. Il faut aussi que les circonstances interviennent pour déterminer l'avènement de telle idée, plutôt que de telle autre. Car si, au fond de l'ordre chronologique d'apparition des idées, apparaît un ordre logique ou mieux rationnel, cet ordre chronologique ne se réduit pas au second. Dans l'exemple cité, les questions que pose Socrate, même si elles ne font qu'éveiller les idées et susciter un processus dialectique, collaborent malgré tout avec la dialectique, et c'est de cette collaboration d'un genre spécial que naît *l'ordre réel* des idées dans l'esprit du jeune esclave. Nous disons « d'un genre spécial »; les deux collaborateurs, en effet, ne fournissent pas un travail analogue; l'éveil des idées relève directement de la seule dialectique et, si les questions posées jouent un rôle, ce ne peut être pour remplacer sur certains points la dialectique ou pour combler ses lacunes, mais plutôt pour lui donner la pleine maîtrise d'elle-même.

Cet exemple peut nous servir de guide; il nous engage à chercher, dans la notion de *rencontre* ou d'*interférence,* l'explication de cette part de fait qu'implique l'évocation des idées. Il restera naturellement ensuite à préciser cette notion d'interférence, par elle-même assez vague. Or si nous reprenons, à la lumière de cet exemple, l'examen des difficultés énumérées plus haut, nous nous apercevons que l'opacité du phénomène de l'évocation tient à la rencontre de multiples facteurs. Nous parlions d'abord de la marche zigzagante des associations, des changements brusques et fréquents de direction auxquels l'évocation paraît soumise. C'est que la dialectique est au service de la vie, et que la vie exerce constamment sa maïeutique sur la pensée. La vie? S'il fallait préciser, il faudrait dire les tendances, ou mieux encore l'état dans lequel se trouvent actuellement les tendances sous l'influence des situations. Nous avons donc bien affaire à une interférence entre le déterminisme interne des idées et l'orientation nouvelle de l'attention, laquelle est elle-même fonction de notre nature et des problèmes de l'heure.

Nous parlions ensuite de la richesse singulière des images évoquées, richesse qui semblait contraster avec la simplicité abstraite du processus d'appel. Mais il est évident, ainsi que nous l'avons rappelé au début de ce travail, que l'homme n'est à aucun moment séparé du monde extérieur et qu'à tout instant sa pensée y glane des perceptions fugitives. Aussi, quand nous disons que la vue d'un objet nous fait songer à tel objet absent, nous ne nous évadons nullement en dehors du monde perçu. Nous meublons à notre insu l'image forgée au moyen de lignes, de couleurs, de sons empruntés à la perception actuelle, aux objets qui environnent l'objet que nous croyons considérer seul. C'est pourquoi certains paysages favorisent telle rêverie plutôt que telle autre. Si donc on admet que l'homme est un être qui ne

cesse de percevoir, il faut bien reconnaître que constamment il y a rencontre entre le processus interne de suggestion et la multitude de nos perceptions successives.

Quant à la troisième difficulté, sa solution est de même ordre. Nous sommes surpris, disions-nous, par la multiplicité des explications qui semblent possibles pour une même association d'idées. Déjà on pourrait répondre que notre hésitation est due à l'embarras où nous sommes de retrouver *après coup* un rapport qui a joué automatiquement, embarras accru par la multiplicité des points de comparaison, donc des relations logiques qui existent *forcément* entre deux quelconques de nos idées. Mais pourquoi le progrès de la pensée devrait-il suivre un ordre linéaire? Si le discours constitue une série, et si toute analyse de l'esprit est tenue, pour des raisons de commodité et surtout d'expression, de ramener à des lignes simples les différents types de cheminement, rien ne nous empêche, pour rejoindre la réalité vivante, de reconnaître la convergence effective des séries. L'idée nouvelle n'est-elle pas souvent l'œuvre de nombreux rapports conjugués? L'esprit ne se mobilise-t-il pas tout entier parfois pour créer une idée inédite? Dans ce cas notre surprise et notre embarras révéleraient moins notre ignorance que la perception confuse d'une riche collaboration de toutes nos puissances. A l'interférence des séries dialectiques entre elles s'ajouterait d'ailleurs — surcroît qui ne manque jamais — l'interférence de la dialectique elle-même et des perceptions fugitives fournies par le monde extérieur.

Si maintenant nous examinons le dernier obstacle à envisager, le surgissement déconcertant de certaines idées qu'on ne peut définitivement rattacher à aucune autre, il ne nous semble pas non plus que cet obstacle soit insurmontable. Sans recourir forcément au caractère automatique du rapport qui a dû fonctionner, nous pouvons dire que beaucoup de ces idées sont inexplicables non pas parce que nous ne savons comment les rattacher à la précédente, mais parce que nous ignorons *l'idée précédente*. Notre vie psychique est loin d'être simple; notre promenade incessante parmi les hommes et les choses nous fait saisir au vol une multitude extraordinaire de formes, de qualités sensibles, de paroles. Comment résister à ces apports trop nombreux? Que la pensée se relâche un peu, et elle devient trop accueillante. Dès lors n'importe quelle donnée à peine remarquée stimule la fonction associative. La dialectique répond au petit bonheur à toutes les suggestions qui lui sont faites. C'est pourquoi les idées induites sont seules vraiment conscientes, et comme nous n'en pouvons retrouver l'inducteur, nous nous figurons aisément qu'elles sont nées tout à coup, du néant, ou qu'elles sortent d'on ne sait où. Mais une idée vient toujours d'une autre, et elle n'est jamais extraite d'un album de souvenirs. Il faut donc plutôt admettre qu'ici encore la dialectique a joué son rôle, mais que l'interférence entre les suggestions extérieures et le processus interne a pris une importance de premier plan. Si cette interférence, si cette rencontre n'a pas écrasé la dialectique, elle a du moins masqué son jeu, en amenant à la lumière de

la conscience, comme un îlot parfaitement isolé, la seule idée induite. Mais au fond la production de cette idée est toujours due au fonctionnement du rapport, et c'est notre ignorance ou la dispersion de notre attention qui nous le fait méconnaître.

On conçoit ainsi que ce qu'il y a d'obscur et de brutal pour l'esprit dans l'association des idées est dû, dans tous les cas, à une rencontre, c'est-à-dire à un concours qui aurait pu être *autre* : concours des séries dialectiques entre elles et surtout concours entre ces séries et certaines influences étrangères. Pouvons-nous connaître ces influences? Une psychologie qui voudra être complète s'efforcera d'en dresser la liste. Mais, même si cette liste ne pèche par aucune omission, elle ne nous permettra jamais, dans l'examen d'un exemple concret, de démêler tous les facteurs qui collaborent à la suggestion d'une idée. Aussi bien n'est-ce pas la tâche d'une science, mais plutôt d'un art de procéder à l'analyse du particulier. Quant à nous, qui cherchons les principes généraux d'une explication, nous n'avons même pas à dresser une liste détaillée. Il s'agit d'ailleurs là d'une œuvre de longue haleine qui exigerait un nombre incalculable d'observations précises et variées. Qu'il nous suffise d'indiquer que ces observations doivent porter sur le rôle des tendances — puisque le cours de nos pensées est fonction de l'équilibre ou du déséquilibre des tendances, ou plus précisément de leur état actuel de développement d'où résulte une certaine attitude affective et une orientation de l'attention; sur le rôle des habitudes — puisque le cours de nos pensées est fonction de notre formation, et que l'innovation ne brise pas la continuité de notre être; sur celui des attitudes et de la mimique — puisque au comportement corporel correspond toujours une certaine direction et même un certain contenu de la pensée, comme il est manifeste dans l'émotion ou dans la prière; sur le rôle des perceptions — puisque l'esprit fait au monde de continuels emprunts pour nourrir et vivifier ses pâles créations; sur celui du langage, enfin — puisque toute pensée cherche à s'exprimer et qu'elle trouve, dans l'instrument même dont elle se sert, un ensemble de mécanismes qui vont tenter, par leur déclenchement automatique, de peser désormais sur elle.

Nous reprochera-t-on le désordre et l'insuffisance de cette énumération? Il n'importe ici. Car ce que nous voulons uniquement faire remarquer c'est que toutes ces influences se ramènent en dernière analyse à celle de notre *individualité* psychologique et surtout organique. Car le corps est l'intermédiaire obligatoire entre le monde et nous, et il est chargé du poids de notre passé comme il est soulevé par nos espérances. Nous pouvons donc, sans avoir à discuter sur le détail des influences exercées, dire que le caractère contingent de nos associations s'explique bien par un concours ou une rencontre. En somme notre pensée, alors qu'elle pourrait être la Pensée, c'est-à-dire pensée se développant *simultanément* dans toutes les directions et devenant système de *vérités,* subit des limitations internes et des stimulations externes. Des limitations internes : soumise à un progrès temporel,

elle contruit des séries séparées ou qui convergent d'une façon prématurée ou incomplète. Des stimulations externes : par l'intermédiaire du corps elle vibre à l'unisson du monde, ou plus exactement elle est solidaire de ce centre de perspective qu'est le corps par rapport au monde. Dans les deux cas, c'est bien mon individualité — toujours en devenir, d'ailleurs — qui concourt avec la dialectique des notions pour provoquer l'éclosion des idées. Une idée engendre la suivante par un processus tout interne — car les influences « extérieures » ne sont influences que si elles ne sont pas vraiment extérieures et parviennent à entrer dans le concert des pensées —; mais ce processus n'est pas simple puisque nous nous apercevons qu'il participe de deux modes de détermination.

Un point, toutefois, demeure obscur. Si notre analyse est exacte, ne doit-elle pas, puisqu'elle prétend rendre compte du « fait », donc l'expliquer, le faire disparaître à titre de fait, lui enlever définitivement ce caractère de contingence qui le rendait irrationnel?

Il ne nous le semble pas, et nous croyons pouvoir affirmer que l'idée évoquée demeure et demeurera toujours un fait. Qu'on nous comprenne bien : en considérant la contingence comme essentielle à l'association des idées, nous ne pensons nullement aux difficultés *insurmontables* auxquelles se heurtera toujours le psychologue pour expliquer intégralement l'évocation d'une idée quelconque. Nous supposons même l'existence d'une psychologie assez avancée pour démêler toutes les influences sans exception qui s'exercent sur telle association qu'on voudra. Donc, quand nous parlons de contingence, il ne s'agit point d'*imprévisibilité*, ce qui serait d'ailleurs faire de la contingence un caractère non des choses mais de notre connaissance. Nous avons effectivement en vue une contingence placée au cœur même des phénomènes étudiés. Comment dès lors résoudre la contradiction à laquelle nous paraissons nous heurter : les associations seront peut-être un jour complètement expliquées, et pourtant elles n'en demeureront pas moins des faits?

C'est qu'il y a, à notre sens, plusieurs types d'explication. Si par exemple nous considérons les termes d'une série rigoureusement rationnelle, l'explication de chacun d'entre eux satisfait parfaitement l'esprit; ne découvrons-nous pas la *raison* même de chacun des termes? Aucun problème ne se pose donc plus, puisque nous rendons intelligibles l'existence des termes et leur rang dans la série. De la même façon l'historien qui, après avoir déterminé les causes des événements successifs, dégagerait les raisons du développement de ces faits pris dans leur ensemble, parviendrait à une connaissance achevée. De même encore le naturaliste, qui, après avoir étudié dans un organisme le jeu des causes et des effets, pénétrerait dans l'intelligence des rapports harmoniques, qui sont pour l'organisme la raison même de son existence et de sa conservation [1]. Mais il s'en faut que nous puissions toujours constituer un tel savoir. La nature des choses — et non l'insuffisance

(1) Cf. Cournot, *Essai*, pp. 25-26.

de notre perspicacité — s'y oppose. Ainsi, lorsque nous examinons l'interférence des séries, dans l'association des idées, quand nous portons notre attention sur la « rencontre » d'où jaillit telle idée nouvelle, nous sommes bien obligés de reconnaître que notre savoir est incomplet. Car si le produit de cette interférence ou de cette rencontre a des causes que nous pouvons ou pourrions déterminer, le *concours lui-même* apparaît sans loi ou sans raison. Ce concours est réellement fortuit. Et la preuve qu'il est fortuit, c'est qu'avec le temps de multiples combinaisons se trouveront réalisées; la variété de ces combinaisons révélera que chacune d'elles constitue bien une « chance » dans une sorte de jeu de hasard. Sans doute notre thèse ne sera vraisemblable que si on admet, à la manière de Cournot, l'indépendance de certaines séries. Mais à moins de supposer une harmonie préétablie, laquelle rendrait *raison* de chaque interférence, comment nier sérieusement la parfaite indépendance entre les exigences dialectiques de la pensée et les suggestions de tout genre qu'impose à cette pensée la situation de notre corps dans l'univers? Nous avons certainement affaire à deux « ordres » qui auraient pu ne pas interférer, puisqu'aucun d'eux n'a sa raison dans l'autre. Et si l'interférence a lieu, cette interférence a bien des causes, mais elle n'est pas susceptible de recevoir cette explication parfaite qui lui conférerait autre chose qu'une nécessité *conditionnelle*. Oui, la rencontre se produira à coup sûr, *si* les circonstances sont favorables à cette rencontre. Mais cette nécessité tout extérieure n'a rien de comparable à la nécessité interne qui, dans une série ou un système, oblige chaque terme à susciter le suivant. Reconnaissons qu'il y a là une déficience dans la rationalité du phénomène; et c'est précisément cette déficience qui explique, comme nous le notions, que d'autres combinaisons puissent se réaliser et se réalisent effectivement — profitant en quelque sorte de cette autorisation tacite que leur octroie l'impuissance de la raison.

Ainsi le caractère surprenant et imprévisible de nos associations d'idées ne saurait nous servir à définir la part de fait qui entre dans ces associations. De tels caractères sont extrinsèques, et ils pourraient à la rigueur disparaître. L'évocation n'en demeurerait pas moins un fait, car elle continuerait à posséder le caractère de fortuité qui est dû à la naissance bâtarde des idées, à leur ascendance variée, à leur situation au confluent de séries indépendantes. Pour tout dire, l'opacité de l'association tient à l'absence d'unité de la pensée, à son « pluralisme »; elle tient à ce que la pensée, si elle a ses lois propres, est liée à un corps et par là possède, outre un centre de perspective sur l'univers, des attaches avec le passé, et des attaches avec un avenir en formation.

Toute idée obtenue par association nous apparaît donc, dans la vie de l'esprit,comme un événement à double face : rationnel d'un côté, il est fortuit de l'autre. Qu'il soit rationnel d'un côté, c'est ce que nous croyons avoir suffisamment montré. L'association n'est possible, avons-nous dit, que grâce à l'unité, non pas de la pensée prise dans la totalité de ses démarches et de ses œuvres, mais de son activité créatrice. Et comme cette

activité créatrice n'est pas séparable de la raison, nous avons pu soutenir que c'est la raison qui rend possible l'association. Il faut bien remarquer en effet que le cheminement d'une idée à une autre doit avoir sa condition primordiale dans la nature même de l'esprit. C'est pourquoi *une étude de l'association doit commencer par les lignes possibles de ce cheminement.* Faute d'insister sur cette remarque on transforme la pensée en une mosaïque d'idées, et, entre ces idées toutes faites, on ne peut plus supposer que des liens morts, des chaînes rigides et « passe-partout ». Si au contraire la pensée nous apparaît comme une réalité vivante, comme un tout organique, dont toute décomposition en parties ou en éléments est conventionnelle — et si d'autre part elle nous apparaît, dans sa continuité, non comme une réalité obscure et indéchiffrable, mais comme un tissu de rapports, une armature de relations, alors l'explication d'un phénomène comme celui de l'association relève évidemment de l'activité qui sous-tend toute pensée; elle relève de cette raison organisatrice qui prépare l'armature de l'idée nouvelle et la rattache ainsi aux précédentes. En conséquence, les liens associatifs cessent d'être des chaînes imposées du dehors et en quelque sorte inertes et indifférentes; ce sont des guides qui introduisent le visiteur et, qui mieux encore, créent par leur puissance de suggestion le spectacle qu'ils veulent nous faire observer. Guides d'ailleurs nombreux, et travaillant de concert; d'où la variété qualitative des idées évoquées, malgré la pauvreté du vocabulaire dont nous nous servons pour les désigner.

Mais une association d'idées est aussi, quand on examine son autre face, un fait fortuit. Car l'idée évoquée peut bien s'expliquer rétrospectivement par l'appel des notions : il n'en est pas moins vrai que cette idée est singulière et que, comme telle, elle n'a pu surgir qu'en excluant une multitude d'autres idées qui étaient en droit également possibles. Il faut donc que l'activité de la raison ait composé avec d'autres activités, il faut qu'elle ait subi des influences étrangères. Dès lors l'idée évoquée nous apparaît, malgré les rapports fondamentaux qui la tissent, comme un fait de hasard ou — si l'expression semble trop forte — comme un fait recélant *du* hasard. Elle est à la merci d'une *rencontre,* elle naît d'une *conjonction.* Tout autre serait, assurément, le développement d'une intelligence infinie : puisqu'aucun obstacle ne surgirait, exigeant des transactions, puisque d'autre part l'appel des idées ne formerait pas des séries temporelles, ce développement s'opérerait dans toutes les directions à la fois, il engendrerait toutes les idées possibles et il les engendrerait simultanément. Mais notre condition est humaine; en nous le cheminement de la pensée est lent, et il ne peut se faire que dans une direction à la fois; de plus ce cheminement, s'il est fonction de la raison, est fonction aussi des problèmes du moment; il est constamment « distrait » par ces problèmes — et l'on ne saurait s'en plaindre puisque l'activité de l'esprit est heureusement stimulée par de multiples suggestions. C'est pourquoi chacune de nos idées est une sorte de point d'intersection. Elle est l'œuvre du hasard dans la mesure où sont indépendantes les séries

qui, en interférant, l'ont produite à l'existence. Elle demeure, malgré son architecture conceptuelle, un fait fortuit, puisque la convergence des séries pouvait seule la faire naître, et que cette convergence est *en elle-même* sans loi ou sans raison. Ainsi s'explique que dans notre pensée nous retrouvions par un certain biais la Pensée, mais aussi que nous soyons placés en fait devant une succession concrète d'idées, devant une suite d'idées tout individuelle, en un mot devant un développement historique.

C'est sans doute énoncer une banalité que de dire que la pensée de chaque homme a son *histoire*. N'a-t-elle pas en effet son histoire, au même titre qu'un peuple, qu'une espèce végétale ou animale, qu'un cours d'eau ou une chaîne de montagnes? Seulement les difficultés commencent quand on veut définir *l'élément historique* [2] grâce auquel un développement dans le temps mérite le nom d'histoire. Il est des développements qui ne méritent pas ce nom; par exemple dans un système comme le système solaire, la succession des événements ne constitue pas à proprement parler une histoire, puisque ces événements peuvent être prévus par la théorie et résultent en quelque sorte de la définition, donc de l'essence du système. Pour que l'élément historique apparaisse, il faut, semble-t-il, que deux ou plusieurs systèmes interfèrent; il faut que des séries, primitivement indépendantes, se rencontrent. L'élément historique résidera précisément à l'intersection de ces séries.

Nous n'avons pas l'intention d'entreprendre ici une étude de cet élément. Nous nous contentons de présenter des vues que nos analyses antérieures rendent vraisemblables. Nous voulons seulement faire remarquer que si notre pensée a une histoire, elle le doit surtout au désordre apparent de nos associations, et que le désordre apparent de ces associations est dû à la fortuité des rencontres entre certaines séries. Que l'on puisse se servir de cette thèse pour montrer que l'élément historique s'explique toujours et partout par le hasard, c'est là une question que nous n'avons point à agiter. Nous insistons simplement sur les rapports étroits entre ces notions : associations d'idées, hasard, élément historique. Or quand on rapproche ainsi ces trois notions, on possède les principes qui permettront d'expliquer les variétés d'aspect, les différences d'allure de nos associations. Parfois les associations capricieuses prédominent, ainsi qu'il arrive dans une pensée qui se relâche. Le cours de la vie psychique est plus que sinueux : il apparaît comme une succession de zigzags. C'est qu'alors la diversité des rencontres empêche la dialectique de former des séries continues et homogènes. Les influences extérieures s'exercent à tout instant, ou mieux elles sont accueillies avec complaisance. Chaque idée naît d'une rencontre inédite. Le hasard devient la loi de la pensée. C'est pourquoi l'élément historique semble masquer l'élément rationnel. Le côté fortuit cache l'aspect intelligible de l'évocation. Seulement, en raison même de cet émiettement de l'élément historique, l'histoire de la

(2) Cf. notre travail sur *L'élément historique, d'après Cournot*.

pensée se révèle sans intérêt. C'est l'histoire d'une pensée fatiguée, tiraillée en tous sens, et qui, au lieu de se replier, se disperse. A la limite, cette pensée perdrait jusqu'à la conscience d'elle-même. Car son activité se réduirait à un vague effort pour coordonner tant bien que mal les perceptions fugitives et les idées mort-nées qui éclosent au fur et à mesure. Succession de fantômes, elle deviendrait pensée délirante, qui reflète le monde extérieur — *à son point de vue* d'ailleurs — et qui mêle à ces reflets d'imprécises lueurs personnelles. Allant plus loin, nous aboutirions à un délire verbal, la pensée ayant cédé la place au mécanisme corporel. Ainsi, considérée à son degré inférieur, la pensée s'abandonne aux associations; et, comme s'abandonner aux associations c'est par contre-coup les abandonner elles-mêmes, le hasard est roi, mais un hasard qui ne produit rien d'important ni de durable, parce que chaque rencontre est immédiatement suivie d'une autre qui efface ses effets. Quant à l'élément historique, il perd tout relief par là même qu'il se dissémine; il ne doit même plus son origine à une interférence de séries, mais plutôt à la conjonction de faits déjà éparpillés.

Si maintenant, délaissant les phases intermédiaires, nous nous élevons d'un seul coup jusqu'à la limite opposée dont peut s'approcher progressivement la pensée, que remarquons-nous? Cette fois l'association des idées mérite à peine son nom. Les idées s'évoquent mutuellement par suite de leurs relations logiques. Leur ordre est imposé par la seule dialectique, si bien que cet ordre est à la fois chronologique et rationnel. Le hasard s'efface, puisque la pensée devient inattentive aux suggestions extérieures et tâche de créer l'idée nouvelle avec les précédentes. Il s'agit là, disons-nous, d'une limite. Mais la pensée du sage, la pensée de l'homme qui médite, s'efforce de se développer rigoureusement et systématiquement à partir de certains principes jusqu'aux conséquences les plus lointaines. Le plan de l'*Ethique*, sa succession de théorèmes représenteraient assez bien la progression de cette pensée idéale. Elle serait la pensée de Dieu, avec cette différence qu'en Dieu la dernière apparence historique de cette pensée disparaîtrait, puisqu'il n'y aurait même plus de déroulement dans le temps. L'intuition aurait remplacé les démarches discursives. Ainsi, en même temps que diminue le hasard, diminue l'élément historique, et l'association des idées révèle clairement sont ressort interne; loin d'être remplacée par une autre forme de pensée elle se contente de se simplifier et d'être *elle-même*. Elle met à nu le mécanisme secret auquel elle obéit *toujours*, mais qui tout à l'heure se trouvait caché et comme altéré. Elle n'a plus rien à craindre de l'effet de surprise qui, devant les caprices et les bizarreries de l'évocation, nous faisait inventer une puissance occulte capable de jeter pêle-mêle sur notre route des idées toutes préparées. Elle atteste, par sa marche continue, qu'elle est capable de se ressaisir et qu'au lieu de « répondre à tout le monde » elle peut s'enfermer en elle-même et utiliser dans une seule direction l'effort qu'elle avait auparavant dispersé sans aucun bénéfice.

Entre la pensée qui se relâche et la pensée qui utilise les seules ressources

de la dialectique se situe la pensée normale, dont l'activité obéit à un rythme variable et qui, au milieu de ses constructions souvent banales, est capable d'enclore des trouvailles heureuses. A ses meilleurs moments, elle continue d'accueillir les suggestions que lui présente l'univers par l'intermédiaire de notre individualité organique et psychologique, mais elle les utilise de manière à créer, par son effort propre, des idées originales, ou bien à refondre, d'une façon originale encore, des idées déjà formées. Elle n'est point dédaigneuse des « rencontres », mais elle n'est pas écrasée par le hasard. Ce hasard, elle le met à profit, trouvant dans certaines conjonctions fortuites l'occasion d'appeler à l'existence des images ou des concepts inédits. L'histoire d'une telle pensée constitue dès lors une *histoire* véritable, car l'élément historique — défini par la fortuité — s'y allie manifestement à l'élément théorique — défini par la dialectique—, et suscite une série de découvertes grâce auxquelles la vie psychique sera marquée d'épisodes saillants. Pour que la pensée devienne ainsi pensée vivante, une condition est requise : il faut que la raison soit en plein développement et que le moi soit en train de s'unifier. Autrement dit, il faut une certaine tension de l'activité intellectuelle, un effort pour comprendre et aussi se reprendre. N'est-ce pas cet effort qui va rendre fécondes quelques-unes des rencontres? Car une rencontre au sein d'une conscience en éveil pose un problème. Elle arrête d'abord l'essor de la pensée. Elle provoque une hésitation. Comment tourner la difficulté qui se présente? Voici une donnée qui se jette pour ainsi dire au devant du système de nos idées; d'un côté elle trouve place dans le système — à titre de fait; mais de l'autre elle n'y trouve pas place — à titre d'idée intégrée. D'où une effervescence intellectuelle, une tentative pour combler cette lacune dans le savoir, lacune éminemment *positive* puisqu'elle demande d'elle-même sa propre disparition.

Ainsi s'explique que chez l'inventeur un événement banal puisse susciter l'éclosion d'une idée originale. Eclosion spontanée, qui prend la forme d'une association de même type que les autres, mais qui est rendue féconde par une longue préparation. Dira-t-on qu'un « moment favorable » est absolument nécessaire? Il faut s'entendre sur la nature de ce moment, car le processus de l'évocation est toujours interne, et, s'il est stimulé à certaines heures, c'est beaucoup moins par suite de l'importance intrinsèque de l'événement que par suite d'une formation préalable et d'une sorte de maturité de la pensée. Considérons en effet l'inventeur déjà placé sur le chemin de la découverte, à l'instant même où l'idée neuve va surgir. Si le moment peut être, après coup, réputé favorable, c'est parce que l'inventeur s'est auparavant recueilli. Se recueillir, c'est prendre effectivement possession du capital intellectuel dont la pensée est virtuellement riche. C'est en somme — après les multiples aventures de cette pensée — « faire le point ». Un tel recueillement est difficile à pratiquer; il nécessite de nombreux essais, il a besoin d'exercices souvent répétés. Mais admirons ce qu'il nous donne! Il fait plus que nous révéler ce que nous sommes, il nous met en état d'attente. Il est le silence

qui précède une explosion. Car nous ne saurions faire le tour de notre propre pensée sans sentir plus ou moins le tout de la Pensée, sans deviner les attaches de ce que nous connaissons à ce que nous ne connaissons pas, sans être frappé de l'immensité de notre ignorance et en même temps sans préparer l'élan qui nous portera vers ce qu'il nous reste à connaître. Dès lors tout fait fortuit aura des chances de devenir « un hasard heureux ». Car les moindres événements seront transformés en puissants facteurs de suggestion. Non pas qu'ils soient capables de nous apporter par eux-mêmes des idées neuves. Leur rôle se bornera à hâter l'explosion, à provoquer l'élan de l'esprit dans telle direction.

On a donc raison de dire que l'homme de génie est un résonateur très sensible. Mais il faut éclairer la formule. L'inventeur ne reçoit pas les vibrations; il ne vibre pas à l'unisson d'un objet, il ne lui emprunte pas son rythme. Le véritable mouvement est un mouvement intérieur à la pensée, et ce mouvement est autonome. Les circonstances ne lui ont fourni que l'occasion de choisir telle orientation. Aussi peut-on soutenir qu'à proprement parler le poète ne voit pas la nature, le physicien ne voit pas les faits — car au sens étroit et vulgaire du mot, voir signifie détailler les qualités sensibles. L'un et l'autre *créent* une idée nouvelle qui constitue une vision — au sens vrai du mot — une vision neuve des choses. Et les choses entreront facilement dans le cadre de ces idées, parce que les choses ne sont rien pour nous en dehors des idées qui les expriment. L'association apparaît dans ce cas comme une réplique originale à des suggestions dont rend compte le hasard des circonstances, mais qui stimulent l'esprit au lieu de l'accabler.

Ainsi l'évocation des idées, au niveau de l'intelligence normale, tire parti des conjonctions fortuites, sans jamais devenir esclave servile de ces conjonctions, et sans jamais d'autre part se libérer complètement de leur assistance. Elle oscille entre ces deux pôles d'attraction, et, suivant qu'elle se rapprochera de l'un ou de l'autre, on parlera de pensée machinale ou d'imagination créatrice. Mais nous savons désormais que de telles différences sont de degré, et que toujours l'évocation innove. Le mot de « créations » convient effectivement à tous les produits de cette fonction, depuis les simples souvenirs, *remaniés et reconstruits*, jusqu'aux concepts si foncièrement originaux de la science, en passant par les multiples images inédites que nous forgeons spontanément. Seul le discours rabaisse ces créations. A force d'employer « les mots de la tribu », ces mots toujours identiques, constamment prêts à entrer dans n'importe quelle combinaison, nous considérons la pensée comme un univers achevé, dont la seule activité tendrait à modifier sans cesse la mosaïque de ses états. Il nous faut le réveil brutal, occasionné par le « surgissement » d'idées qui semblent révolutionnaires, pour que nous remarquions la poussée novatrice de l'esprit. Car la révolution, qui se présentait comme une révolution parmi les idées, se révèle rapidement une révolution parmi les mots. Comment d'ailleurs l'idée neuve serait-elle *en soi* incohérente? Pour naître, il lui a bien fallu le parrainage d'autres

idées, et la dialectique n'a pu la produire qu'en partant de notions qui l'exigeaient déjà. Son absurdité apparente provient donc uniquement du heurt entre les propositions qui l'expriment et les propositions anciennes où les mêmes termes étaient combinés tout autrement.C'est une nouvelle habitude du discours qui est maintenant réclamée, et l'expérience montre que des mots, qui pour le moment « jurent » entre eux, nous apparaîtront à la longue pleins d'affinité l'un pour l'autre, quand nous nous serons suffisamment convaincus de la solidarité des idées correspondantes. Nous serons désormais surpris de n'avoir pas, tout de suite, rangé l'idée neuve parmi les idées anciennes, c'est-à-dire les idées reconnues vraies et intégrées. C'est que, plus clairvoyants à cette heure, nous rattachons l'idée neuve à celles qui l'ont précédée, non pas à la forme figée que leur à indûment imposée le discours, mais au courant de pensée qui les traversait, à cette armature rationnelle, que progressivement nous avions délaissée au profit du symbole verbal. L'histoire d'une découverte apparaît dès lors facile — si sa prévision est au fond impossible — puisqu'elle consiste à retrouver les liens essentiels entre une idée et les idées antérieures, liens qui ont été les facteurs véritables de l'éclosion de cette idée. Il suffit à l'historien-psychologue de montrer quels sont, à côté des conjonctions heureuses qui ont stimulé l'essor de la pensée, les obstacles qui ont retardé l'avènement de l'idée. Presque toujours il découvrira, parmi les faits qui se comportent comme des freins, les habitudes du langage. Il s'agit là d'« incidences » fâcheuses qui, en se rencontrant avec la dialectique, expliquent certains aspects de l'évocation.

Ainsi pourra se clore notre étude sur *l'association des idées et le hasard* puisque, aussi bien, c'est encore de la fortuité qu'il est question maintenant. Le hasard, entendu comme rencontre de séries indépendantes, intervient donc constamment dans toute association; d'une part, comme nous l'avons montré, il la provoque, l'oriente et la nourrit; mais d'autre part, sous les espèces d'une rencontre entre la pensée et son expression, il est capable de la fossiliser, ou tout au moins de ralentir son élan créateur.

CONCLUSION.

Nous n'avons pas, au terme de cette étude, à reprendre des thèmes que nous pensons avoir suffisamment traités, ni à ajouter à notre développement de nouveaux commentaires. Indiquons seulement que notre souci constant a été de mettre en lumière le rôle *actif* des catégories dans l'association des idées. Nous avons voulu montrer que la raison ne se contente nullement de surveiller la production des pensées, en laissant à des fonctions spécialisées toutes les charges de la main-d'œuvre, mais qu'elle intervient directement dans la génération des idées. En somme notre effort à visé à prouver que la raison est immanente à toute activité psychologique et que les formes de pensée les plus humbles relèvent elles aussi du jeu des rapports fondamentaux, constitutifs de l'esprit. Ce faisant, nous avons rattaché étroitement l'association des idées à la vie spirituelle, et nous avons compris pourquoi, capables de dire où l'association commence, nous sommes incapables de dire où elle finit. N'est-ce pas en effet parce que, œuvre du rapport, elle est partout? N'est-ce pas parce que l'éclosion des idées obéit constamment aux mêmes principes?

A vrai dire, la difficulté que nous rencontrions n'était pas de faire accepter que l'association obéit à des principes. Qui nierait sérieusement qu'une pensée soit toujours quelque peu solidaire de la raison? Mais c'est sur le rôle effectif à attribuer aux principes qu'il était possible de ne pas s'entendre. Les considérera-t-on comme de simples contrôleurs dont la tâche est de refuser certains produits et d'en « estampiller » d'autres? Dans ce cas, la raison ne jouerait qu'un rôle d'après coup, puisque des pensées déjà faites devraient lui être au préalable présentées. Dira-t-on que les principes sont des sortes de moules dans lesquels les pensées se coulent naturellement? Mais cette métaphore n'explique rien, et l'activité qu'elle paraît attribuer à la raison se trouve d'ailleurs niée aussitôt par l'assimilation de cette raison à un réceptacle passif. L'expression « obéir à des principes » se révèle donc fort équivoque, et c'est à dissiper cette équivoque que nous nous sommes employé. Pour nous, c'est le sens fort du mot « obéir » qui s'impose; l'association des idées obéit à des principes, parce qu'elle est l'œuvre de ces principes; elle ne leur est point assujettie du dehors : elle est l'aspect que revêt le jeu automatique de ces rapports.

S'il nous répugne au premier abord de faire ainsi « entrer » l'activité de la raison dans une fonction comme l'association des idées, c'est sans doute parce que l'association des idées est souvent capricieuse. Mais ce serait là un motif de faible valeur, puisqu'un examen plus approfondi montre souvent que nos idées fantaisistes sont, en fait, plus raisonnables qu'elles

ne le paraissaient. Le vrai motif est tout autre, et il vaut, si l'on y prend garde, pour toutes les fonctions mentales. N'avons-nous pas tendance, en effet, quand on nous presse de questions sur le rôle de la raison, à l'exclure de la perception *en train de* se faire, du souvenir *en train de* se restaurer, du jugement *en train de* naître? Bref c'est toujours à la conception d'une raison impassible que nous revenons, d'une raison qui inspecte ce qu'elle n'a point eu à réaliser. Sur ce point, l'association des idées est traitée presque de la même façon que les autres facultés; la seule différence est qu'on la juge assez dédaignée par ce froid contrôleur. Or le motif de cette attitude doit être cherché dans une fausse analogie, postulée entre le monde de la matière et le monde de la pensée. Comment procède le physicien? Assurément il ignore la nature de la matière, puisqu'il s'efforce de la déterminer; mais il ne doute pas de l'existence de cette matière, ou d'un substrat quelconque qui constitue comme la partie résistante du monde. Pour mieux étudier l'objet, pour éviter qu'il lui fausse compagnie, il le « réalise », il le considère comme stable. Il formule ainsi une hypothèse, mais une hypothèse tellement naturelle qu'il suffit de vouloir montrer son caractère d'hypothèse pour qu'on ait l'air de heurter le bon sens. Pourtant il s'agit bien là d'une supposition; nous passons gratuitement de la stabilité requise par tout objet d'étude à la stabilité de l'objet en soi auquel s'intéresse notre étude. Aussi, malgré son mépris pour la métaphysique, le physicien commence-t-il par poser des substances, quitte à les définir ensuite par leurs caractères apparents ou par des caractères conventionnels. La conséquence de cette métaphysique implicite sera la suivante. Etudiant un monde fait, le savant n'aura plus qu'à formuler des lois. Puisque « quelque chose » existe indépendamment de la pensée, et existe de toute éternité, à quoi bon se poser des questions délicates sur l'essence de la causalité ou sur la nature de la force? De telles questions, même si elles pouvaient recevoir une réponse, seraient sans intérêt puisqu'elles ramèneraient notre attention sur ce « quelque chose » qui est *donné une fois pour toutes*, alors que ce qui excite notre curiosité ce sont les changements d'aspect, les phénomènes. Autrement dit, dans nos investigations sur le devenir ou le changement, puisque nous supposons au préalable les termes mêmes, c'est-à-dire les substrats du changement, et une aptitude de ces termes à recevoir les changements, il ne nous reste plus qu'à chercher la *formule* de ces changements.

Dès lors, ayant réduit sa métaphysique au strict minimum — pour les besoins de sa science — le physicien se contentera d'énoncer des lois. Partant de ces lois, il déterminera quelques principes généraux dont ces lois spéciales paraissent pouvoir se déduire. Considérant ces lois générales, il pourra dire que les faits obéissent à des principes. Mais combien est imprécis le sens du mot « obéir »! Ces principes qui dominent les faits nous semblent si loin d'eux que nous pensons à des « archétypes » qui n'agiraient pas par eux-mêmes mais par l'attrait mystérieux qu'ils exerceraient. Toujours est-il que cette science du monde, si soucieuse d'objectivité, tend à nous détacher de

la réalité, puisqu'elle recouvre cette réalité d'un vêtement de lois acceptées comme des faits sans explication et que, si elle remonte jusqu'à des principes, ces principes sont aussi extérieurs au vêtement que l'est le plan de l'architecte à la maison que cet architecte fait bâtir par ses ouvriers.

Or notre psychologie, parce qu'elle est l'œuvre d'hommes qui ont commencé par se nourrir de notions et de théories physiques, tend spontanément à transporter cette conception dans son propre domaine. Portée à délaisser la recherche des causes et des forces, elle préfère supposer une réalité toute donnée et déterminer les rapports entre ses modes, ainsi que les « directives » générales auxquelles ces rapports paraissent obéir. La conséquence est qu'ici aussi nous détachons les principes de leurs œuvres, nous les reléguons dans un monde d'archétypes, sans influence directe sur le monde de la pensée. Seulement — et c'est ce sur quoi nous avons tant insisté — l'analogie postulée ne peut être prise au sérieux. Même si le physicien a raison de délaisser la force et la causalité pour la substance et la loi, le psychologue ne saurait longtemps se contenter de rassembler des lois. C'est qu'ici, il s'agit d'une réalité en devenir perpétuel; non pas d'une réalité qu'on pourrait dire *donnée en gros* et variant *superficiellement*; mais d'une réalité qui se recrée totalement et à tout instant; dont la vie n'est pas permanence, mais succession ininterrompue de miracles; qui n'a jamais d'existence arrêtée, mais dont l'être réside dans l'agir. Cette fois il ne suffirait plus de s'intéresser à la forme d'un changement. Car qu'est-ce que la forme d'un changement quand c'est le tout de la réalité qui devient autre? Il faut de toute nécessité pénétrer à l'intérieur du changement, expliquer non sa forme mais son contenu, déterminer les sources de cet appel toujours renouvelé qui fait naître une pensée de la mort même de la précédente. Aussi les principes cessent-ils de nous apparaître comme des contrôleurs impassibles. Puisqu'il y a, non transformation d'une même réalité, mais éclosion d'une réalité profondément nouvelle, les « principes » mêmes de cette éclosion ne doivent pas être autres que les « principes » auxquels semble obéir le simple changement des apparences. C'est donc à l'immanence des principes, à l'immanence de la raison que nous aboutissons. De toute évidence, il nous faut répondre à une question — que pouvait éviter le physicien — : comment expliquer le surgissement — et non la simple altération — d'une réalité? Et pour répondre à cette question, nous n'avons aperçu qu'un moyen : restituer aux principes, aux catégories, *le rôle actif*, la causalité efficiente que nous étions tenté de leur dénier, ou du moins que nous espérions laisser dans l'ombre.

En montrant que le jeu de la dialectique explique la formation des pensées les plus étranges — celles qui nous semblent imposées par quelque faculté mystérieuse — nous avons, d'autre part, mis en lumière l'autonomie relative de la fonction pensée. S'il est vrai que nos idées les plus irréfléchies en apparence relèvent en fait de la raison et sont les produits des rapports constitutifs de cette raison, il nous faut bien conclure que toute pensée se développe du dedans, par un processus interne qui seul peut rendre compte

de sa genèse. Nous ne saurions donc plus accorder la moindre valeur aux théories qui, pour expliquer l'évocation des idées, font intervenir un mouvement cérébral, une communication entre neurones. Sans doute, un tel schéma physiologique présente un certain attrait; il satisfait d'abord à cette croyance commune selon laquelle la vie psychologique est sous la dépendance de l'organisme; mais surtout il paraît nous fournir le « pourquoi » de cet aspect décousu, de cette allure de fait brut qui caractérise toute association. Car le secret de l'évocation serait à chercher dans le corps, c'est-à-dire *ailleurs* que dans la pensée. Seulement il resterait à comprendre comment cette action du corps sur la pensée est possible, et à prouver que le corps peut ainsi fournir des idées et les loger en quelque sorte bout à bout dans l'esprit. Et comme il ne s'agit là pour l'instant que d'une hypothèse gratuite, inventée de toutes pièces pour doubler un faux schéma psychologique par un schéma physiologique simplement vraisemblable, notre devoir a été de nous tourner vers la pensée et de l'explorer dans ses profondeurs afin de voir si elle ne détenait pas le secret de l'évocation. Or cette étude directe a éliminé l'hypothèse en question, puisqu'elle a démontré qu'une pensée ne peut naître que d'une pensée et que la juxtaposition des idées n'existe nullement pour un observateur averti.

D'autre part on ne saurait non plus soutenir que l'association des idées demeure, dans la vie psychologique, une fonction spéciale, mystérieuse dans ses procédés, et qui, tout en *se conjuguant* avec les autres fonctions, garderait une large indépendance, et manifesterait sa fantaisie par des apports absolument inattendus. Que nous soyons fréquemment surpris par le caractère capricieux de l'évocation, nous ne songeons pas à le contester. Mais nous croyons avoir montré que la contingence réelle de l'association n'empêche par sa rationalité foncière. Inutile, avons-nous dit, de séparer l'association des idées de la fonction pensée; elle est la fonction pensée, et comme telle elle n'est point mystérieuse. Seulement elle est la fonction pensée considérée dans le jeu automatique des rapports, et subissant les suggestions de multiples circonstances. Sorte de mouvement en avant de l'esprit, elle est création d'une idée nouvelle grâce à une dialectique qui se charge d'effectuer la progression, et grâce aussi à ces nombreux facteurs, issus des circonstances, qui orientent la dialectique et constituent pour elle une source d'*inspiration*. Ainsi se trouve attestée l'autonomie de la pensée. Autonomie relative, puisque l'inspiration a son origine dans des influences extérieures. Mais autonomie quand même, puisque c'est la pensée qui construit la pensée, puisque les prétendus apports ne sont que des suggestions, et que la raison est tout entière à l'œuvre dans les créations les plus humbles de l'esprit.

Si maintenant nous insistons sur le double aspect de l'association, sur la contingence et la rationalité qui sont comme ses deux faces, nous comprendrons quelle différence il faut établir entre la pensée spontanée et la pensée réfléchie.

Cette différence ne saurait être de nature. Car la pensée réfléchie use

elle aussi du « fait », elle implique elle aussi un élément de fortuité. N'y a-t-il pas une part à faire au hasard, tel que nous l'avons défini, dans la marche des *Méditations* de Descartes? A coup sûr, ces *Méditations* auraient été écrites autrement à un autre moment. Et il serait loisible de montrer comment telles perceptions fugitives, tel concours de circonstances, tel désir de réfuter ou de persuader ont orienté, *dans une certaine mesure,* la pensée cartésienne. Toujours notre individualité — et par elle, le monde extérieur — manifeste sa présence et influe sur la dialectique.

Où donc trouver les caractéristiques que nous cherchons? Nous ne pouvons les découvrir que dans des différences d'attitude. La pensée spontanée accepte le poids de notre individualité; elle accueille toutes les suggestions. La pensée réfléchie se défie de cette individualité; concentrée sur un problème, elle se ferme à certaines suggestions, et elle transfigure celles qui pourraient lui être utiles — parce que, en quelque sorte, elle les attend. — La pensée spontanée se complaît dans le jeu automatique du rapport; elle s'abandonne au foisonnement des pensées, elle ne s'intéresse qu'au nombre et à la richesse concrète des images étalées. La pensée réfléchie cherche à amener à la lumière de la conscience les rapports qui ont joué automatiquement; elle préfère la valeur au nombre; elle vise à la continuité de la progression; l'abstraction ne lui répugne pas, parce que son but est de mettre au jour l'armature conceptuelle des idées. — La pensée spontanée ne s'arrête pas; elle n'a pas la volonté de dire non; elle produit coûte que coûte, et par là même elle ne vérifie jamais. La pensée réfléchie est guidée par le souci de choisir; elle sait dire non au « surgissement » des idées; elle se fixe pour vérifier, c'est-à-dire pour contrôler les liens de l'idée avec les autres idées. — La première met en œuvre le moi, un moi désordonné qui ne se surmonte pas, et dont l'influence fait la subjectivité des idées qui éclosent; les rapports jouent bien un rôle efficace, mais ils le jouent au service d'une individualité dont l'exubérance est pour eux une entrave; leur activité amorce bien un système, mais un système aussitôt délaissé pour l'amorce d'un autre; c'est pourquoi les associations possèdent une sorte de vérité, mais une vérité incomplète. La seconde est encore l'œuvre du moi; mais la volonté réduit les rencontres à de purs événements sans importance intrinsèque; les suggestions sont utilisées, et non plus adoptées pour elles-mêmes; les rapports peuvent jouer avec une certaine indépendance, et par suite ils font plus qu'amorcer des systèmes : le silence affectif, obtenu par la volonté, permet à chaque pensée de se relier à d'autres et, par ce moyen, de s'éprouver; grâce à ces relations, la vérité se tisse peu à peu.

En somme le passage d'une forme à l'autre constitue un changement d'*attention,* et en même temps une *intériorisation* de la pensée. L'effort, concentré d'abord sur l'élément de contingence, se porte progressivement sur la connexion interne des idées; et, en mettant en lumière les rapports qui jouaient automatiquement, la conscience — qui n'est jamais un miroir mais un acte — insuffle à la dialectique une puissance et une rigueur toutes

nouvelles et, par contre-coup, réduit l'importance des rencontres. On comprend qu'un Descartes, qui méditait toujours sur des choses, ait pu exiger, pour poursuivre ses recherches philosophiques, une morale provisoire : elle lui donnait le silence du moi, la paix intérieure; aussi le déroulement des *Méditations,* tout en gardant des attaches avec les faits extérieurs, pouvait-il devenir un mouvement interne de la pensée. Car le moi n'intervenait plus que pour *se séparer* de l'ordre rationnel, et pour ne pas s'immiscer dans cet ordre. N'est-ce pas là, d'ailleurs, qu'il faut chercher le sens profond de la théorie volontariste du jugement? Nécessité d'une intervention de la volonté, toute-puissance de la volonté : ce sont bien les conditions du jugement. Car cette toute-puissance est requise pour permettre — Descartes dirait : de découvrir — nous dirons : de construire le vrai sans être gêné par les influences subjectives, et pour accueillir cette vérité dont nous n'avons point altéré la genèse. Dès lors l'association des idées, qui est, au sens courant du mot, *l'aspect que prend la pensée lorsqu'elle sent le poids de notre individualité et que, sans reprendre complètement la maîtrise d'elle-même, elle progresse spontanément en agréant les suggestions du hasard,* cesse d'être l'association telle que nous l'entendons d'ordinaire. Elle est la Pensée — c'est-à-dire la rencontre de la pensée avec elle-même.

Vu et lu
Le Doyen de la Faculté des Lettres
Gabriel MAUGAIN.
Strasbourg, le 10 mars 1938.

Vu et permis d'imprimer
Strasbourg, le 14 mars 1938.
Le Recteur de l'Académie,
Président du Conseil de l'Université,
DRESCH

TABLE DE MATIERES

Pages

Avant-propos 9

Première partie : Le mythe des données 13

Deuxième partie : La dialectique de l'évocation.

I. Associations par contiguïté 59

II. Associations par ressemblance 70

III. Associations par ressemblance affective 79

IV. Associations par contraste 87

V. Associations par relation de cause à effet 98

VI. Associations par relation de principe à conséquence 115

VII. Associations par relation de moyen à fin 123

Troisième partie : Association des idées et hasard 137

Conclusion 151

Imprimé en Belgique. — Imprimerie et Publicité Flor Burton, S. A., Anvers.